DIE

THEORETISCHE PHILOSOPHIE

HERBART'S UND SEINER SCHULE,

UND DIE DARAUF BEZÜGLICHE KRITIK.

UNTERSUCHUNGEN

VON

HERMANN LANGENBECK.

BERLIN 1867.
VERLAG VON WILHELM HERTZ.
(BESSERSCHE BUCHHANDLUNG.)

Bayerische Staatsbibliothek München
A76 - Gg.

BIBLIOTHECA
Bayerische Staatsbibliothek München

. . . καίπερ προσάντους τῆς τοιαύτης ζητήσεως γινομένης διὰ τὸ φίλους ἄνδρας εἰσαγαγεῖν τὰ εἴδη. δόξειε δ' ἂν ἴσως βέλτιον εἶναι καὶ δεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ γε τῆς ἀληθείας καὶ τὰ οἰκεῖα ἀναιρεῖν, ἄλλως τε καὶ φιλοσόφους ὄντας· ἀμφοῖν γὰρ ὄντοιν φίλοιν ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν.

DEN HERREN

JOSEPH HELMES UND HERMANN LOTZE,

SEINEN WERTHEN LEHRERN UND FREUNDEN,

HOCHACHTUNGSVOLL ZUGEEIGNET.

Vorwort.

Dieses Buch wird, wenn ich nicht irre, einem blossen Leser wenig Unterhaltung und Belehrung gewähren. Dagegen, hoffe ich, wird derjenige es doch nicht ganz unbefriedigt aus der Hand legen, welcher mir eine mühevolle Arbeit durch ernstes Studium belohnt. Was ich sagen wollte, wird vielleicht nicht immer sehr lichtvoll gesagt sein, ich möchte mir deshalb einen geduldigen, denkenden, mir entgegenkommenden Mitarbeiter wünschen. Von der Kenntniss der wenigen Schriften, mit welchen meine Untersuchungen zu thun haben, kann ich denjenigen, welcher dieses Buch gründlich durcharbeiten will, nicht wohl dispensiren. Bei einer Kritik meiner Arbeit ersuche ich den Leser, zu beachten, dass uns nur solche Einwendungen gegen einen Schriftsteller gestattet sind, welche dieser sich nicht selbst gemacht hat. Habe ich gegen dieses Gebot der Höflichkeit irgendwo gefehlt, so bitte ich um gnädige Strafe; zugleich aber um die Gunst, mir nicht Gleiches

mit Gleichem zu vergelten, sondern mich durch grössere Gerechtigkeit zu beschämen.

Es sei mir nun vergönnt, das Verzeichniss der Berichtigungen hier noch durch einige Bemerkungen zu ergänzen. Zunächst mache ich darauf aufmerksam, dass in den begründenden Satz S. 24—25 nur das erste Glied der Disjunction gehört, nicht aber das zweite. Denn die innere Vielheit würde keinen neuen Widerspruch schaffen. (Vgl. übrigens Einl. 4. Aufl. §. 118, Erstlich). — Auf S. 162 spreche ich von einer (psychologischen) Erklärung, ohne sie zu geben. Sie würde wohl folgender Maassen ausgefallen sein. *Drobisch* sah die ganze Bahn des Bewegten (nach und nach) von dem Bewegten erfüllt, d. h., dachte er sich das Bewegte vervielfältigt und Jedes der in solcher Vervielfältigung Gewonnenen auf einen „Ort" der Bahn gelegt, so erhielt er eine Kette (und weiter eine Bewegung) ohne Sprung. Der metaphysische Punkt fiel unter den Begriff des Theiles einer nicht unstetigen Linie; der Theil des metaphysischen Punktes war in diesem, als seinem Ganzen, enthalten. Folglich gehörte jawohl auch er in den Umfang jenes Begriffs. Kurz, die Erklärung läge darin, dass eine logische Lehre, welche *Drobisch*, Logik, zweite Aufl. §. 83, mit den Worten giebt: „worin das Ganze enthalten ist, ist auch sein Theil enthalten", mit Vorstellungen verschmolzen wäre, mit denen sie logisch nichts zu thun hat, und dass diese Vorstellungen mit dem von ihr gewaltsam erborgten Ansehen sich im Bewusstsein Geltung verschafften. — Endlich möchte ich den Absatz S. 253, 254 nicht so verstanden wissen, als

ob ich wollte, dass die Empfindungen ihrem qualitativen Unterschiede nach eine Aenderung erlitten. So sollen in Fig. V auch nach Eintritt des Gleichgewichtszustandes AO und BO immer noch unter demselben Winkel zusammenstossen.

Und damit will ich denn dieser Arbeit ein Ende machen.

Marburg den 14. September 1867.

Berichtigungen.

Seite 9 Zeile 4 von unten streiche oder, liess aber
- 11 - 21 - oben st. herrausstellten l. herausstellten
- 22 - 17 - - - fast l. fest
- 28 - 4 - - - [23]
- 40 - 6 - - - [6]
- 40 - 26 - - - [7]
- 40 von Z. 24 — Z. 26 v. o. st. , nämlich — liegt
- 49 Z. 2 v. o. st. bestimmter l. bestimmte
- 57 Z. 26 u. Z. 29 v. o. st. a', a'', a''' . . . l. $a_{'}$ $a_{''}$ $a_{'''}$. . .
- 81 von Z 14 — Z. 15 v. o. st. , über — bemerke
- 86 Z. 9 v. o. st. metaphysischer l. unmetaphysischer
- 175 - 4 v. u. st. und neunten
- 176 - 12 - - st. ja l. je
- 184 - 4 v. o. fehlt der Punkt hinter Kraft
- 221 - 5 v. u. st. trage ich l. wohnen, ach!
- 222 - 9 v. o. st. , als Kraft,
- 248 - 24 - - st. Conplexionskräftezahlen l. Complexionskräftezahlen
- 252 - 22 - - st. $\frac{gz}{c}$ l. $\frac{yz}{c}$
- 269 - 5 - - st. d. l. z.

In d. Ztschrft. f. Phil. u. philos. Kritik Bd. 44 bitte ich zu lesen: S. 106, Z. 16 u. 18 Setzende (statt: Seyende); S. 109, Z. 1 v. u. demselben; S. 114, Z. 3 abstiesse; S. 215, Z. 2, 4, 5 bez. w. (beziehungsweise); S. 219, Z. 7 st. d. Anführungszeichen vor weil; S. 220, Z. 30 l. aufs.

I.

Erklärung
einiger Abkürzungen des folgenden Verzeichnisses.

1. *A. M.* bedeutet: Allgemeine Metaphysik u. s. w.
2. *Ps.* bedeutet: Psychologie als Wissenschaft, u. s. w.

 Vom ersten bis zum sechsten Abschnitte ist häufig nur der Paragraph der A. M. angegeben, vom siebenten Abschnitte an häufig nur derjenige der Ps., also ohne dass in jenem Falle A. M., in diesem Ps. davor gesetzt wäre.
3. *H. d. M.* bedeutet: Hauptpunkte der Metaphysik.
4. *L. z. Ps.* bedeutet: Lehrbuch zur Psychologie.
5. *Einl.* bedeutet: Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie.
6. *P. u. G. d. a. M.* bedeutet: Die Probleme und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik, (dargestellt von G. *Hartenstein*). Leipzig 1836.
7. *W. u. Gl.* bedeutet: Wissen und Glauben. (Skeptische Betrachtungen von Dr. *Stephan*). Hannover 1846.
8. *Z.* (1847). bedeutet: *Leibnitz'* Monadologie. Deutsch mit einer Abhandlung über *Leibnitz'* und *Herbarts* Theorieen des wirklichen Geschehens, (von Dr. Robert *Zimmermann*). Wien 1847.
9. *Z.* (1849). bedeutet: *Leibnitz* und *Herbart*. Eine Vergleichung ihrer Monadologien … (von Dr. Robert *Zimmermann*). Wien 1849.

10. *L. U.* bedeutet: Logische Untersuchungen (von Ad. *Trendelenburg*). Erste Auflage.

11. *T.* (1854). bedeutet: Ueber *Herbarts* Metaphysik und eine neue Auffassung derselben. (Von Ad. *Trendelenburg*). Abgedruckt aus den Monatsberichten der Königl. Akademie d. Wissenschaften. November 1853. Berlin 1854.

(S. 159 in der Anm. unter dem Texte ist die Schrift gemeint: Ueber *Herbarts* Metaphysik und neue Auffassungen derselben. (Von Ad. *Trendelenburg*). Zweiter Artikel. Eine Entgegnung. Abgedruckt aus den Monatsberichten der Königl. Akademie der Wissenschaften. Februar 1856. Berlin 1856).

12. *K.* bedeutet: Ein Beitrag zur Rechtfertigung der *Herbart*schen Metaphysik. (Von Dr. Herm. *Kern*, Professor). Enthalten in der Einladungsschrift zur Stiftungsfeier des Herzoglichen Gymnasiums zu Coburg. 1849.

13. *K. d. H.* bedeutet: Die Hauptpunkte der *Herbart*schen Metaphysik, kritisch beleuchtet. (Von Dr. *Strümpell*). Braunschweig 1840.

14. *Zt.* bedeutet: Zeitschrift für Philosophie und (früher: speculative Theologie, nachher:) philosophische Kritik (herausgegeben von J. H. *Fichte* u. s. w.).

15. *Zt. f. ex. Ph.* bedeutet: Zeitschrift für exacte Philosophie im Sinne des neueren philosophischen Realismus (herausgegeben von F. H. Th. *Allihn* und L. *Ziller*).

16. *Dieses Buch* / *D. B.* bedeutet: die vorliegenden Untersuchungen über die theoretische Philosophie *Herbarts* und seiner Schule u. s. w.

II.

Verzeichniss

des Inhalts und derjenigen Stellen, worauf im Texte durch Zahlen verwiesen ist.

Seite

Erster Abschnitt. Die Methodologie. — Herbart, seine Anhänger und die Gegner. 1

1. Herbart. 1

§. 1. Vom Gegebenen 1

[1] A. M. §. 171, [2] P. u. G. d. a. M. S. 57, [3] §. 197, [4] Dieses Buch, II. Abschn., [5] P. u. G. d. a. M. S. 59, [6] Vgl. weiter unten, [7] Einl. 4te Aufl. §. 12 (W. I. S. 53), [8] §. 169, [9] §. 169, [10] §. 167, [11] §. 165, [12] Vgl. d. B. Abschn. II. Anfg.

§. 2. Aufgaben (innere und zwar ursprüngliche) 6

[1] Vgl. §. 171, [2] §. 120 ff., [3] §. 127, [4] §. 198, [5] Kritik d. r. V. Tr. Dialektik Einl. 1. (Werke, von *Rosenkranz* und *Schubert*, II. S. 238), [6] Das. (W. II. 241.), [7] *Kant*, Prolegomena, Tr. Hauptfr. erster Th. Anm. III. (W. III. 48.), [8] *Kant*, W. II. S. 241, [9] *Kant*, met. Anfgsgründe d. Nat.wiss.t. II. Hauptstück: Met. A. d. Dynamik, Lehrs. 4. Anm. 2. (W. V. S. 357.), [10] *Herbart*, H. d. M. Uebergg. z. Met. (W. III. 13.), [11] *Kant*, W. III. 48., [12] *Herbart*, A. M. §. 276. Vgl. etwa *Kant*, W. V. 354—358, [13] §. 199, [14] Dieses Buch S. 24. S. 25. (S. 34, 35), [15] §. 127, [16] §. 128.

§. 3. Methode der Beziehungen 14

[1] §. 174, [2] §. 176, [3] §. 188.

2. Anhänger und Gegner. 19

§. 4. Strümpell . 19

[1] *Herbart? Hartenstein*: P. u. G. d. a. M. S. 28 ff.?

§. 5. Stephan . 22

[1] W. u. Gl. S. 11.

Seite

§. 6. Lotze . 23

[1] Zt. 11. 205.

§. 7. J. H. Fichte und Drobisch 24

[1] Zt. 5. (180.) 181; doch vgl. d. B. §. 18 a. Afge., [2] Zt. 14. 79. o.

§. 8. Zimmermann 25

[1] Z. (1847.) 121, [2] Z. (1849.) 125.

§. 9. Trendelenburg, Kern, Drobisch, Strümpell 26

[1] L. U. I. S. 149, [2] Das., [3] *K.* 17, (Vgl. zu d. folg. Worten bei *K.*: A. M. §. 178, [4] Zt. 21. 40, [5] *T.* (1854). 14, [6] Vgl. d. B. zweiter Abschn., [7] Zt. 25. 181, [8] *T.* (1854). 19, [9] Das. 16; Vgl. damit auch L. U. I. S. 164, 171, 172, [10] Ps. II. 294, [11] L. U. I. 120, 121, [12] Vgl. *H.*, u. d. B. zweiter Abschnitt Anfg., [13] Vgl. d. B. dritter Abschn., [14] Mit *Drobisch*, s. Zt. 25. 196, [15] D. B. S. 26; Vgl. d. B. §. 3, [16] *T.* (1854). 7, [17] §. 199, [18] Einl. 4te Aufl. §. 122, [19] Zt. 27. 185, [20] Zt. 27. 6, [21] 27. 182, [22] *T.* (1854). 27.

Zweiter Abschnitt. Die Ontologie Herbarts 35

§. 10. Begriff des Sein 35

[1] §. 202, [2] §. 32, [3] Die Erziehung des Menschengeschlechts, herausgeg. von G. E. *Lessing* §. 73, [4] §. 32, [5] *Kant*, W. v. *Rosenkr.* u. *Schub.*, II. S. 38.

§. 11. Begriff der Qualität 42

[1] §. 203.

§. 12. Ergänzung der absoluten durch die relative Position. Die zufälligen Ansichten 47

[1] §. 210, [2] Vgl. §. 212 vierter Absatz, W. IV. S. 97 oben, [3] Ueber die Möglichkeit und Nothwendigkeit, Mathematik auf Psychologie anzuwenden. Anmkg (4); (W. Bd. 7, S. 154).

§. 13. Problem der Inhärenz (Substanz. Zusammen) . . . 52

[1] Zt. Bd. 44, [2] Zt. 13. 56.

§. 14. Vom wirklichen Geschehen 58

[1] Ps. §. 43, [2] Ps. §. 43 u. 53, [3] Ps. §. 57.

Dritter Abschnitt. Die Ontologie der Schule. Die Gegner. 60

§. 15. Strümpell 60

[1] K. d. H. II, C. 2 u. 3, [2] Das. S. 104, [3] Das. S. 108, [4] Zt. 13. 56, 57, [5] K. d. H. S. 114, [6] Das. S. 112 unten, [7] Zt. 44. 211, 212, [8] A. M. §. 211, [9] K. d. H. S. 127.

§. 16. Stephan 66

[1] Vgl. W. u. Gl. S. 24, 26, auch S. 38, [2] Das. S. 31. 32. 33. 48.

Seite

§. 17. Lotze und Drobisch 66

[1] Vgl. Zt. 11. 203 ff., [2] Vgl. Zt. 13. 37 ff., [3] Vgl. dieses Buch, zweiter Abschnitt am Anfange, [3a] Zt. 13. 42., [4] Zt. 11. 210 u., 211 o., [5] Zt. 11. 204, Z. 15 v. o., 211 u., 212, Z. 15 v. u. (?), 222 u., [6] Zt. 13. 44, [7] Zt. 11. 215, 216, [8] Zt. 13. 57, [9] Zt. 13. 61, [10] D. B. §. 29, [11] Zt. 13. 63.

§. 18. J. H. Fichte und Drobisch 76

[1] Vgl. Zt. 5. 180—185, Zt. 13. 39, 40, Zt. 14. 107, [2] 14. 77, [3] Vgl. d. B. vierter Abschn. a. E., [4] Vgl. 14. 85, [5] Zt. 14. 90, [6] A. M. §. 301.

§. 19. Zimmermann . 84

[1] Vgl. Z. (1847). 79—130, [2] Das. 104, [3] A. M. §. 237, [4] Vgl. Z. (1847). 145 ff., [5] S. Das. 192 unten.

§. 20. Fechner . 88

[1] Vgl. Zt. 23. 70 ff.

§. 21. Trendelenburg, Kern, Drobisch, Strümpell 91

[1] *Hartenstein*, P. u. G. d. a. M. S. 30, [2] H. d. M. (Werke 3. S. 16); Vgl. auch Zt. 21. 22, [3] *K.* 10, [4] *T.* (1854). 14, 15, [5] Zt. 21. 24, [6] L. U. II. 103, Anm. unt. d. Texte, [7] Vgl. A. M. §. 280, Ende d. zweiten Absatzes.

Vierter Abschnitt. Die synechologischen Formen und der objective Schein bei Herbart 97

§. 22. Die Grundlagen der Raumconstruction. Punkt, Linie, Fläche, Raum. Das Stetige im Raume 97

[1] Vgl. d. B. §. 43 a. Afge., [2] Vgl. Einl. §. 35 Anfg., [3] Ps. §. 102, [4] Vgl. A. M. §. 246 gegen d. Ende, [5] Das. §. 238, [6] D. B. §. 22 zweiter Abs., a. Afge.

§. 23. Zur Philosophie der Arithmetik 104

[1] Ps. §. 116, [2] A. M. §. 242, [3] A. M. §. 252, [4] A. M. §. 252, §. 287, [5] Vgl. auch A. M. §. 291, sechster Abs.

§. 24. Uebergang . 117

[1] §. 264, [2] Vgl. §. 279, letzter Absatz.

§. 25. Von der Bewegung überhaupt 118

[1] Vgl. A. M. Synechologie, 2. Abth., I. Cap. §. 279 — §. 283.

§. 26. Von der Geschwindigkeit 123

[1] Vgl. das. Cap. II, §. 284 — §. 286.

§. 27. Von der Zeit 128

[1] Vgl. das. Cap. III, §. 287 — §. 291, [2] A. M. §. 252, [3] Das. §. 288, [4] Vgl. A. M. §. 299, siebenter Abs. am Anfge., [5] A. M. §. 291.

Seite

§. 28. Vom objectiven Schein und vom Schein im Laufe der Begebenheiten 137

[1] Vgl. A. M. Synechologie, II. Abth., Cap. IV u. V., [2] A. M. §. 297 a. E., [3] §. 293, [4] §. 295, [5] §. 294, [6] Zt. 23. 81, [7] Vgl. dieses Buch S. 79, 83, [8] A. M. §. 237, [9] Vgl. d. B. §. 28 dritte Abs. a. Afge.

Fünfter Abschnitt. Der objective Schein und die synechologischen Formen bei Schule und Gegnern . 143

§. 29. Drobisch . 143

[1] Vgl. zunächst Zt. 13. 62—66, [2] Vgl. statt dessen d. B. §. 69; auch §. 28 a. E., [3] A. M. §. 235, [4] Das. §. 278, [5] Zt. 14. 93. 94.

§. 30. Zimmermann 146

[1] Z. (1847), [2] Vgl. Ps. §. 52, [3] Z. (1847), S. 162.

§. 31. Trendelenburg, Drobisch, Strümpell 154

[1] Vgl. zunächst L. U. I. S. 153—178, [2] L. U. I. S. 172; Vgl. A. M. §. 296 u. dieses Buch vor. Abschn., [3] L. U. I. S. 171 unten, [4] Zt. 26, 7, 8, [5] A. M. §. 249, [6] Vgl. auch hier Zt. 26, 27 o. und 30 mehr unten, [7] Zt. 26. 20, [8] A. M. §. 290 geg. d. Ende. [9] Zt. 26. 10 u., [10] A. M. §. 299, vorl. Abs., [11] Zt. 27, 26 u. — 28 o.

Sechster Abschnitt. Die Materienconstruction Herbarts. Die Anhänger 167

1. Herbart 167

§. 32. Vorbemerkung 167

[1] Vgl. d. B. §. 37.

§. 33. Die fingirte Figur der Realen 167

[1] §. 267, [2] §. 222, [3] §. 232, [4] §. 270.

§. 34. Die Attraction und das Verhältniss der Selbsterhaltung zur Fiction 169

[1] §. 336, [2] Vgl. §. 339, vorl. Abs., [3] Vgl. §. 269, 277, [4] §. 272, [5] §. 277.

§. 35. Repulsion, Gleichgewicht zwischen Repulsion und Attraction, Elasticität 172

[1] §. 270, [2] Vgl. §. 354, [3] §. 277, [4] Vgl. §. 276, [5] Vgl. *Strümpell*, K. d. H. 191, [6] §. 338.

§. 36. Eine Erinnerung an die Psychologie 175

[1] Ps. §. 37, Vgl. Ps. §. 40, [2] D. B. §. 48.

§. 37. Die eigentliche Grundlage der Materienconstruction; die Räumlichkeit der Materie 176

[1] A. M. §. 278, [2] §. 341, [3] §. 278, [4] Vgl. d. B. S. 101—103.

Seite

§. 38. Versuch einer Materienconstruction im H.schen Sinne, ohne Raum, Räumlichkeit und Bewegung 179

[1] §. 278, [2] §. 236, [3] §. 171, [4] §. 170, [5] §. 197, [6] §. 237, [7] §. 342, [8] Vgl. *Strümpell*, K. d. H. 205, 206, [9] A. M. §. 235.

§. 39. Worauf es bei einer Beurtheilung dieses Versuches ankommt . 192

[1] Vgl. §. 331, a. E., [2] Damit vgl. §. 276, zweiter Abs. ff.

2. Die Anhänger 193

§. 40. Strümpell . 193

[1] K. d. H. II, Cap. 8 u. 9, [2] A. M. §. 267, s. d. B. § 33, [3] K. d. H. 192, [4] Das. 200, Vgl. 199, [5] Vgl. d. B. §. 33.

§. 41. Zimmermann 197

[1] S. Z. (1847), S. 169 ff., [2] S. das. S. 114, [3] Das. S. 178, [4] Das. S. 179, [5] Vgl. d. B. S. 189.

§. 42. Drobisch . 201

[1] A. M. §. 237, [2] Zt. f. ex. Ph. 5. S. 155, [3] Vgl. das. S. 144 unt. d. Texte; Ps. §. 111, [4] Zt. f. ex. Ph. 5. S. 161, [5] Das. S. 156, [6] D. B. S. 214 ff., [7] Ps. §. 98, [8] Zt. f. ex. Ph. 5. S. 159, 160, [9] Das. S. 158 oben, [10] Vgl. A. M. §. 250, [11] Zt. f. ex. Ph. 5. S. 153, [12] Das. S. 154, [13] A. M. §. 237, achter Abs., [14] Zt. f. ex. Ph. 5. S. 162, [15] D. B. §. 38.

Siebenter Abschnitt. Die Psychologie Herbart's (erstes Stück) 210

§. 43. Von der Seele als Kraft 210

[1] Ps. §. 34, Vgl. indess d. B. §. 67 gegen d. Ende, S. 325, [2] S. d. B. S. 46, [3] Ps. §. 31, [4] Das. §. 98, vgl. §. 57 zweiter Abs. zweiter Satz, [5] Das. §. 104, [6] Vgl. d. B. S. 372, 373, 374.

§. 44. Von den Vorstellungen als Kräften 217

[1] Vgl. Ps. §. 39 zweiter Abs., [2] Das. §. 104, [3] L. z. Ps. 10.

§. 45. Von der Einfachheit der Seele 223

[1] Vgl. A. M. §. 233, dritter Abs., [2] Ps. §. 57, zweiter Abs., [3] A. M. §. 277, a. E.

§. 46. Von der Bedeutung der Empfindungen als psychologischer Fundamentalereignisse. Von der Einfachheit der Vorstellungen . 225

[1] Ps. §. 104, [2] Kritik d. r. V., Einl. z. transsc. Aesthetik; (Vgl. zu d. Folgenden d. B. §. 64. Zu d. dritten Abs. d. S. 228 vgl. Ps. §. 127 vorletzter Absatz), [3] L. z. Ps. 10, [4] A. M. §. 232.

Seite

§. 47. Bemerkung zum Begriffe der Stärke der Vorstellungen 230

[1] Vgl. Ps. §. 131, fünfter Abs., fünfter Satz, [2] Vgl. Ps. §. 52, [3] Vgl. d. B. §. 50 a. E., [4] S. d. B. S. 247, [5] Vgl. die Lehren v. d. unvollk. Compl. u. d. Verschmelzung nach der Hemmung, [6] Vgl. d. B. §. 48, auch S. 83.

§. 48. Vom zeitlichen Entstehen der Vorstellungen . . . 232

[1] §. 94, [2] D. B. §. 36, [3] §. 95, Anfg., [4] S. d. B. S. 218, [5] Ps. §. 82, zweiter u. dritter Absatz.

§. 49. Das Sinken der Vorstellungen und seine Voraussetzungen überhaupt 236

[1] Vgl. d. B. S. 174 Anm. unt. d. Texte, [2] Ps. §. 48, auch §. 37.

§. 50. Das Sinken unter den statischen Punkt und die mechanischen Schwellen 240

[1] §. 77.

§. 51. Bemerkung über die Hemmungssumme bei drei Vorstellungen und minderem Gegensatze 243

§. 52. Von den Complicationen 244

[1] §. 57, [2] §. 58, [3] §. 53.

§. 53 Von den Verschmelzungen 248

[1] §. 67, [2] §. 72, [3] §. 84, [4] §. 71, [5] D. B. S. 248.

§. 54. Von der Wiedererweckung der Vorstellungen nach der einfachsten Ansicht 255

[1] Vgl. d. B. §. 43, [2] Vgl. d. B. §. 51, [3] Ps. §. 85, [4] §. 57, [5] Vgl. d. B. §. 46 geg. d. Ende u. Anm. unt. d. Texte, [6] Vgl. d. B. §. 52 geg. d. Ende u. s. übrigens d. B. §. 53 a. Anfge.

§. 55. Von der mittelbaren Wiedererweckung 258

[1] §. 87, [2] §. 88 vierter Abs., [3] Vgl. d. B. S. 257 oben.

§. 56. Ueber Abnahme und Erneuerung der Empfänglichkeit 259

Achter Abschnitt. Die Psychologie (zweites Stück) und Eidolologie Herbarts 262

§. 57. Begierden und Gefühle 262

[1] §. 104, Vgl. §. 37, zweiter Abs., [2] §. 105, [3] Vgl. d. B. §. 47.

§. 58. Affecten und Leidenschaften 267

[1] §. 108, d. zweite Anm. unt. d. Texte, [2] 113. Werke V. S. 81, [3] §. 107, zehnter Abs., a. Anfge.

§. 59. Von den Vorstellungen des Räumlichen und des Raumes 269

[1] §. 110 Anfg., [2] §. 111, [3] §. 113, [4] §. 111. Vgl. auch das. den dritten Abs. nach d. angeführten Stelle, [5] §. 114 Anmerkung, vierter Absatz,

Seite

[6] Vgl. auch §. 114, Anmerkung, d. Anm. unt. d. Texte, [7] Vgl. §. 52, [8] §. 114, Zweitens, Anm. unt. d. Texte, [9] §. 110, [10] §. 113, gegen d. Ende, [11] Vgl. d. B. S. 353.

§. 60. Das Vorstellen des Zeitlichen 278

[1] §. 112, [2] Das., letzter Abs., [3] §. 115, zweiter Abs., [4] Vgl. das., fünfter Abs., [5] Vgl. d. B. §. 68 geg. d. Ende. Die Note 14, [6] Etwa nach §. 87.

§. 61. Von der Zahlvorstellung , . . 283

[1] S. d. B. S. 110, [2] Ps. §. 116.

§. 62. Die Vorstellung von Dingen 285

[1] §. 118, [2] A. M. §. 218, [3] Vgl. d. B. S. 359 u., 360 o.

§. 63. Vom Begriff und Urtheil 289

[1] §. 120—123. §. 147, [2] Vgl. A. M. §. 329, [3] Vgl. diesen §. 63 a. E., [4] §. 147. Vgl. d. B. §. 69, [5] Vgl. d. B. S. 48, [6] S. *Miklosich* in den Denkschriften der Wiener Akademie, phil. hist. Classe. Bd. 14 S. 216, 217, [7] Ps. §. 120, neunter Absatz, [8] S. hierzu d. B. S. 315, Anm. unt. d. Texte.

§. 64. Von Kategorieen 300

[1] S. §. 124, dritten Abs. vom Ende; d. B. §. 66, [2] Im siebenten Abs. des §. 120, [3] Vgl. hierzu die gleich folg. Anm. unt. d. Texte, [4] §. 124, [5] §. 131, [6] §. 102, [7] A. M. §. 35, [8] Kritik d. r. V. (zweite Aufl.) §. 21, [9] Das. Einl. I, [10] Vgl. das. (erste Aufl.) transsc. Aesth. I. Abschn., vorletzter Abs., [11] A. M. §. 33, [12] Vgl. Einl. in d. Philosophie §. 29, H. d. M. Vorfragen II, [13] Einl. in d. Phil. §. 29, [14] Kritik d. r. V., zweite Aufl. §. 19, [15] Vgl. d. B. S. 293, 336, 339 u.

§. 65. Von dem inneren Sinne und der Apperception 310

[1] Ps. §. 125 fünfter Abs., [2] §. 127 a. E., [3] §. 126, achter Abs., [4] Das. fünfter Abs.

§. 66. Ueber die Kategorieen der inneren Apperception. Vom Subject und Object 313

[1] S. d. B. S. 228, [2] S. d. B. §. 44 a. E., [3] S. d. B. §. 65 a. E., [4] *Descartes*, Med. de prima ph., Med. II, [5] Vgl. d. B. S. 339, 340, [6] D. B. §. 43.

§. 67. Vom Selbstbewusstsein 318

[1] Ps. §. 132, vorletzter Abs., [2] Vgl. §. 69, S. 339, [3] §. 133, fünfter Abs., [4] §. 133, [5] §. 135, achtzehnter Abs., [6] S. vorher, d. B. S. 319, [7] §. 131 geg. d. E., [8] §. 136. 6), [9] Das. 5), [10] Vgl. d. B. §. 66 geg. d. E., [11] S. d. B. S. 321, [12] §. 138, vorletzter Absatz.

§. 68. Ueber den psychologischen Ursprung der Begriffe von Substanz, Kraft, Materie, Bewegung 326

[1] Vgl. §. 145, [2] §. 139, erster Abs., [3] §. 141 geg. d. Ende, [4] Vgl. in-

Seite

dess §. 140 a. E. des vorl. Absatzes, [5] §. 139, fünfzehnter Abs., [6] A. M. § 220, [7] Ps. §. 142 a. Anfge, [8] Kritik d. r. V. Von d. Synthesis der Recognition im Begriffe, [9] Ps. §. 142, vierter Abs., [10] Das. elfter Abs., [11] Note 10 in §. 9 d. B.s, [12] Ps. §. 143, [13] §. 141 a. Afge, [14] §. 144 a. A. Vgl. d. B. §. 60, die Note 5, [15] Vgl. d. B. §. 63, [16] Vgl. d. B. §. 63 a. E.

§. 69. Von der Möglichkeit des Wissens 335

[1] Kritik d. r. V., erste Aufl. Einl. z. transsc. Logik III., [2] Das. Deduction d. r. Verstandesbegriffe, zweiter Abschn. 3., [3] A. M. §. 327, dritter Abs., [4] Das. §. 328, fünfter Abs., [5] Das. §. 237, [6] Das. §. 328, achter Abs., [7] S. aber A. M. §. 169, zehnter Abs., [8] Das. §. 326, fünfter Abs., [9] Das. §. 328, siebenter Abs.

Neunter Abschnitt. Die Psychologie bei Schule und Gegnern . 345

§. 70. Strümpell . 345

[1] Vgl. d. B. S. 325, [2] Ps. §. 38, zweiter Abs., [3] Ps. §. 135, achtzehnter Abs., [4] A. M. §. 237, [5] K. d. H. 143, [6] Das. 144, a. E., [7] 141. Drittens, [8] 150, [9] Vgl. 153, [10] 149, [11] Doch s. d. B. S. 272 Anm. unter d. Texte, [12] 162 a. E. [13] Ps. §. 114, funfzehnter u. sechszehnter Abs. [14] K. d. H. 164, [15] 168, [16] 172, [17] S. d. B. S. 277, 278, [18] Vgl. nun K. d. H. II, Cap. 3.

§. 71. Waitz . , . . 355

[1] Lehrb. d. Psychol. als Naturwissenschaft, 1849. Der Anhang zum ersten Abschnitte, [2] Vgl. das. S. 157, Anm. unter d. Texte, erstes Beispiel, [3] Vgl. *Kant*, Kritik d. r. V. zweite Aufl. §. 16, [4] Vgl. d. B. §. 35 a. E., [5] *H.*, Ueber d. Subsumtion d. Psychologie unter die ontologischen Begriffe, §. 14.

§. 72. Lotze und Drobisch 361

[1] Mikrokosmus I. 201, Vgl. Zt. 22, 208 unten, [2] Das. 202, [3] Das. 203, [4] Zt. 34. 8, 9, [5] A. M. §. 234 a. E., [6] Das. §. 237, [7] Das. §. 236, [8] Mikrokosm. I. 219, [9] Das. 204, [10] Zt. 34. 12, [11] Mikrokosm. I. 194, 195, [12] Zt. 34. 13, 14, [13] Mikrokosm. I. 198, [14] Das. 200, [15] Zt. 34. 28 unten, [16] Das. 12, [17] Mikrokosm. I. 195, vgl. die Note 11, [18] Zt. 34. 13, [19] Vgl. Mikrokosm. I. 199, [20] S. Ps. §. 104, vierter Abs., [21] Mikrokosm. I. 222 oben, [22] Zt. 22. 183, 184 unten, [23] Zt. 34. 24, [24] Zt. 22. 208, [25] Mikrokosm. I. 223, [26] Das. 224, [27] Das. 225, 226, [28] Zt. 34. 26, [29] Das. 22 oben, [30] Vgl. d. B. §. 47, [31] Mikrokosm. I. 230, [32] Das. 229.

Erster Abschnitt.

Die Methodologie. — Herbart, seine Anhänger und die Gegner.

1. Herbart.

§. 1. Vom Gegebenen.

Wir beginnen unsere Untersuchungen mit dem Begriffe vom Gegebenen, wie er sich bei *Herbart* findet. *H.* bestimmt dasselbe durch verneinende Prädicate. Das Gegebene soll erstens nicht willkürlich verändert werden können, und es soll zweitens nicht ein bloss Eingebildetes überhaupt, d. h. weder ein willkürlich, noch ein unwillkürlich Eingebildetes sein.

„Bei allen Formen der Erfahrung," heisst es, „kann man die Probe anbringen, ob sie vertragen, dass man sie willkürlich am Empfundenen wechseln lasse. Und dies vertragen sie niemals." [1] Deshalb sollen sie gegeben sein. Es fragt sich nun, was wir hierdurch denn eigentlich gewonnen haben? Was soll es heissen, die Formen können nicht „willkürlich" gegen andere umgetauscht werden. Ohne Zweifel hat *H.* wohl gewusst, dass man einem Stück Wachs „willkürlich" sehr verschiedene Formen geben kann, von denen er doch jede einzelne für gegeben halten müsste; ganz gewiss war es ihm bekannt, dass Jemand seinen Spazierstock nach Belieben zerbrechen, die Form der geraden Linie, die er vorher hatte, gegen die der gebrochenen „willkürlich" eintauschen kann, ohne dass darum jene nicht gegeben würde.

Wenn nun *H.* trotzdem den Begriff des Gegebenen durch jene Entgegensetzung klar zu machen sucht, so geschieht dies wohl deswegen, weil er, ebenso ganz sicher, wusste, dass zu

den Aenderungen in diesen Beispielen ausser der Willkür noch Mittel gehörten, die nicht Willkür sind.

Aber nun bitte ich doch den Leser, ganz ernstlich zu bedenken, ob denn darum, weil immerhin alles von dem Anstoss durch die Willkür (diesen ausgeschlossen) bis zu der letzten Wirkung (dieselbe eingeschlossen) eiserne Nothwendigkeit zeigen möchte, auch etwa das Ganze und jeder seiner Theile, sofern er zu dem Ganzen gehört, in dieser Rüstung einhergehe? Und wenn man mir hierauf ohne Frage mit nein antworten wird, wenn man also das Ganze den Wogen der Willkür preis giebt, wie glaubt man den Theil aus dem allgemeinen Schiffbruche des Nichtgegebenseins retten zu können?

Was wird aus dem, das doch so sicher ein Gegebenes zu sein schien?

Und nun, was heisst denn „willkürlich"? Was ist Willkür? Prüfen wir die Handhabe, an der wir das Gegebene fassen sollen.

Ich bezweifle, dass der Begriff der Willkür, wie er in der Metaphysik des gemeinen Lebens vorkommt, hier, wo es sich um eine grundlegende Bestimmung handelt, aufgenommen werden darf. Ausserhalb dieser Metaphysik aber könnte die Willkür so schlecht wegkommen, dass man ihr nicht nur ihre Aeltern unter der Plebs der gemeinen Nothwendigkeit nachwiese, sondern auch ihre Nachkommen (das, was ein Act der Willkür heisst) als solche Plebejer aufwiese. Was hätten wir also bei einer derartigen Ansicht von der Willkür, der diese selbst wieder, soll ich sagen: ein Gegebenes? ist, gewonnen?

Gesetzt indess auch, wir wären uns alle einig, dass wir von Willkür reden dürften, dass es uns gelingen könnte, mühelos und — nun — „kraft unseres Denkens", sagt *Hartenstein*[2], — einen Zustand zu beseitigen, einen andern zu schaffen, wäre darum das Vernichtete vor seiner Vernichtung weniger gegeben, als dasjenige, dessen Zerstörung uns minder leicht gelänge? Wäre das Buch, das ich mir in diesem Augenblicke denke, (als gedachtes) weniger gegeben, als das, welches ich vor mir sehe? Weil ich etwas wegdenken kann, deswegen ist es nicht gegeben? Das hat *H.* gewiss nicht gemeint. Gemeint hat er, aber, wenn ich es wagen darf, mich so auszu-

drücken, nicht gedacht: Was gegeben ist, steht nicht im Gegensatz zu dem, was weggenommen werden kann, sondern zu dem, was nicht gegeben ist, — eine Schärfung des Gegensatzes, die auch bei der Lehre vom Sein von *H.* hätte erwogen werden sollen, wie der folgende Abschnittt zeigen wird.

„Das Gegebene ist **wirklich** gegeben; es fällt auf keinen Fall in die Klasse der optischen Täuschung des Traums, der Dichtung, des leeren willkürlichen Denkens.“ [3] Dies ist nun der zweite Gegensatz, der den fraglichen Begriff kennzeichnen soll. Aber würde *H.* wohl, auf's Gewissen gefragt, ein geträumtes Haus als solches weniger für gegeben erklärt haben, als ein wirkliches Haus als solches? Ein [4] wirklich geträumtes Haus ist doch als geträumtes Haus genau so gut gegeben, wie ein wirklich wirkliches Haus als ein wirkliches Haus? [1 2] Was jene Entgegensetzung will (obschon auch dies höchstens von *H.* unbestimmt gefühlt worden), das ist dies: Man soll dem Inhalt eines Gegebenen nicht einen anderen unterschieben, wie es allerdings wohl am häufigsten von einem Träumenden und optisch Getäuschten, unendlich weniger häufig von einem Dichtenden und schwerlich jemals von einem solchen geschieht, der sich mit Bewusstsein und Selbstbeobachtung einem leeren, willkürlichen Denken ergiebt. Es steht nicht der Zustand des Träumers (das geträumte Haus) zu dem des Wachenden (dem sog. wirklichen Hause) im Gegensatze des Nichtgegebenen zum Gegebenen, sondern das Urtheil, welches der eine und das, welches der andere über das Gegebene fällt — vorausgesetzt, dass der Träumer kein Wachender und der Wachende kein Träumer ist. Was das sagen will, wird die Erörterung über die gegebenen Begriffe noch in's Licht setzen. Vorläufig aber glauben wir annehmen zu müssen, dass Gegebensein und Sein in derselben Bedeutung genommen werden soll. Man könnte freilich sagen, es solle sich dadurch noch bestimmter von dem letztern unterscheiden, dass es seinem Inhalte erstens den Charakter des von Anderem (als das Subject ist) herstammenden verleihe — und dies würde etwa die Abneigung *H.s* gegen die Willkür und das rein von Innen Erzeugte erklären — und zweitens das Merkmal des einem Subjecte Gegebenseins (vgl. *Hartenstein*[5]:

„die Erfahrung ist nicht als das Reale gegeben, sondern als Schein, als Erscheinung" — eine leicht gefährliche Identification[6]), beides vermeintlich die Merkmale des Erscheinens. Was aber das erstere anbetrifft, so ist es ein sehr gewagtes Stück, darauf hin dasjenige zu bestimmen, was die unerschütterlichen Anfänge der Speculation bilden solle. Denn es schlösse alles das von der Untersuchung aus, dem nach der gemeinen Philosophie dieses Merkmal abgesprochen werden müsste, oder bestimmte das Untersuchungsobject nach einem Realismus, der selbst noch der Rechtfertigung bedürfte und vielleicht nicht fände. Was aber das zweite anlangt, so kann freilich ein Subject nicht über etwas philosophiren, das es nicht hat; allein diese *conditio sine qua non* dachte *H.* schwerlich im Gegebensein (vielleicht nicht einmal in der Qualität des Gegebenen, wovon sogleich) mit*). Indem er es durch die obigen Entgegensetzungen zu bestimmen hoffte — womit noch die Bemerkung zu vergleichen: ein Princip müsse „für [7] sich vest stehen, oder ursprünglich gewiss sein" — glaubte er es, meiner Ansicht nach, ganz dadurch zu bestimmen. Er machte den Versuch, den Begriff des Thatsächlichen festzustellen**). Aber dieser Versuch misslang. Es handelt sich nun darum, auszumachen, was denn gegeben, was Thatsache ist.

„Materie des Gegebenen ist die Empfindung. Diese war niemals ein Gegenstand des Zweifels, und kann es nicht sein" . ., „weil eben sie das unmittelbar Gegebene ist." [8] Damit ist weiter nichts gesagt, als: für's Erste berufen wir uns auf die Uebereinstimmung aller, dass, was empfunden wird, Thatsache ist. Aber was wird denn nun empfunden? Und warum heisst das Empfundene unmittelbar gegeben?

Wie macht man es, zwei Empfindungen, welche das Anfassen eines Schneeballes und das eines warmen Ofens verursacht, von einander zu unterscheiden? Fühlt man den Unterschied bei dem Schneeballe? Nein; da fühlt man nichts, als

*) Hauptp. d. Met. Vorfragen II (W. III S. 11), wo die Worte: „man denke nicht an Acte des Gebens und Nehmens" gegen beide Bestimmungen zu sprechen scheinen.

**) A. M. §. 167: „Der Begriff des Wirklichen" . . . „in ihm liegt kein Anfangspunkt des Wissens, ausser inwiefern er das Gegebene ausdrückt."

die Kälte des Schneeballes. Oder bei dem Ofen? Nein! Da fühlt man nichts, als die Wärme dieses. Fühlt man denn den blossen Unterschied (bei dem an gar keinen Hintergrund hier zu denken ist, da continuirlich [?] in einander übergehende Temperaturempfindungen, welche diesen zwischen jenen etwa bilden sollten, ausgeschlossen sind) für sich allein; und kann überhaupt ein Unterschied wahrgenommen werden? Ein Unterschied zwischen warm und blau, grün und fis, hart und kalt, Veilchenduft und dem Geschmack des Essigs? Und wenn er nicht wahrgenommen werden kann, was wird denn wahrgenommen, was wird empfunden, was ist unmittelbar gegeben? Warm oder blau oder fis oder hart oder Veilchenduft oder der Geschmack des Essigs? Man sieht, was dabei herauskommt, wenn man die Natur zerreisst und also [9] redet: „Wie macht man es, wenn zweimal mit dem Finger auf den Tisch geklopft wird, die Zeitdistanz der Schläge zu hören? Vernimmt man die Zwischenzeit in dem ersten Schalle? Nein; die Zwischenzeit hatte noch nicht angefangen. Oder im letzten? Nein; sie war schon vorbei. Vernimmt man denn die leere Zwischenzeit (bei der an gar keinen Hintergrund*) zu denken ist) für sich allein; und kann überhaupt das Leere wahrgenommen werden?“ Mit der Form entschlüpft uns nicht minder die Materie des Gegebenen; — denn was nicht warm und nicht kalt ist, was ist das?

Heisst denn die Materie des Gegebenen unmittelbar gegeben, weil sie für ihr Gegebenwerden der Form nicht bedarf, und diese etwa mittelbar gegeben, weil sie sich auf jene stützte? Man sehe doch oben, was aus den Stützen ohne das Gestützte wird. Die Erscheinungswelt ist kein Tempel, dessen Säulen die einfachen Empfindungen, dessen Bogen die Formen bilden**). Alles hat hier gleiche Wichtigkeit, damit das Ganze

*) Dagegen liessen sich nun auch leise Zweifel vorbringen. Denn zwischen beiden Schlägen könnte doch der Gedankenlauf den Hintergrund bilden, und müsste dieser es vielleicht thun, wenn die Wahrnehmung der vermeintlich leeren Zwischenzeit möglich sein sollte.

**) A. M. §. 171 Anhg. Vielleicht dient das Obige zum Nachweis, oder leitet auf den Nachweis, dass jene „Formen“ mehr die Existenz als die blosse Verknüpfung der Empfindungen angehn. Das soll heissen, dass die Empfindungen ohne sie nicht unverknüpft, sondern gar nicht existiren würden.

stehe. Das hätte *H.* sowohl in der Psychologie, als in der Ontologie bedenken sollen, und wir bitten den Leser, sich später daran zu erinnern, dass wir hier gegen ein Unmittelbares, ein **Prius** streiten, dessen Unmittelbarkeit, dessen Priorität *H.* nicht nachgewiesen, sondern irrthümlich vorausgesetzt hat.

Das Gegebene ist wirklich.[10] *H.* meint aber:[10] „alles Wirkliche, das wir vorfinden, ist (entweder gewiss, oder wahrscheinlich) ein Ding mit mehreren und veränderlichen Merkmalen.“ Zwei Seiten vorher[11] sagt er: „Von dem All redet man noch heute mit der grössten Geläufigkeit; und über der Frage, ob es endlich sei oder unendlich, vergisst man, dass es“ (?) „als eine ganz unbestimmte, und unzusammenhängende, unsymmetrische Menge von Körpern gegeben ist.“ Aber wenn hieran eine[11] „kosmologische Neigung“ schuld ist, warum könnte nicht ebenso das erwähnte „Ding“, die „unzusammenhängende“ „Menge von Körpern“ auf Grund einer pluralistischen „Neigung“ geläufig geworden sein? „Ist ihnen denn die Einheit gegeben?“ fragt *H.* — Aber ist ihm denn die Vielheit gegeben? fragen wir, — was ist denn das Sandkorn ohne die Welt und die Welt ohne das Sandkorn? Ist dem Einen das Gegebene ein Ding mit mehreren u. s. w. Merkmalen und die Welt ein Haufen von Dingen, warum soll dem anderen nicht die Welt ein Ding mit mehreren Merkmalen sein? Wie wenn hier nur Meinung gegen Meinung stände. Sollten wir darum die eine annehmen, die vielleicht die meisten Stimmen für sich hat? Seit wann ist das in echter Wissenschaft gebräuchlich? Wer möchte sich für die Umdrehung der Sonne um die Erde entscheiden, obschon sie das allgemeine Stimmrecht für sich haben würde?

§. 2. Aufgaben (innere und zwar ursprüngliche).

Aber wenn nun so Streit über das Wirkliche herrscht und doch das Wirkliche erst vorausgesetzt werden soll, kann dann überhaupt der Anfang der Philosophie gefunden werden? *H.* hat uns nicht nur kein Kennzeichen der Festigkeit des Gegebenen (durch die es als Erkennntnissprincip auch anderes fest machen könnte) aufgezeigt, er hat uns — weiter — sogar

in dem anderen Merkmale, das es zum Erkenntnissprincip für die Metaphysik machen [1], das uns über seine blosse Anerkennung hinaustreiben soll, in dem Widerspruche, womit er es behaftet fand, einen Anlass gegeben, daran zu zweifeln, ob man bei dieser Entdeckung überhaupt noch in *H.*schem Sinne Gegebenes (auch abgesehen von dem Merkmale der Festigkeit) haben wird.

Wenn ich etwas als *non a* erkenne, so heisst das, als was nicht — ich es erkenne. Eine solche Erkenntniss bedeutet, als was nicht — das zu Erkennende mir, dem Erkennenden, gegeben ist. Kurzum dass ein *a* nicht (sondern etwas Anderes, das hier aber nicht in Betracht kommt) — gegeben ist. Erkenne ich nun etwas als *a*, das ich als *non a* erkenne, so heisst das, es ist mir *a* gegeben und es ist mir *a* nicht — gegeben. Was ist mir denn nun gegeben? . . Und wie kann diese Frage aufgeworfen werden, es sei denn, dass demjenigen, welcher sie aufwirft, nichts gegeben ist? Alsdann aber würde sich ergeben: Hat man vor Anfang der Philosophie nur widersprechende (Un-)Begriffe, so hat man auch noch nichts Gegebenes gefunden. Kann man aber nicht eher beginnen zu philosophiren, als bis man das Gegebene hat, dann muss man auch warten bis man gute, widerspruchsfreie Begriffe hat. Hat man aber die, so ist ja eine Metaphysik, wie *H.* sie aufgiebt, nicht mehr nöthig.

Die Aufgaben [2] dieser Metaphysik zerfallen in äussere und innere. Uns kümmern hier nur die inneren. Sie sind ursprüngliche und nachgeborne. [3]

„Die ursprünglichen Aufgaben kommen sämmtlich in dem allgemeinen Charakter überein, dass Widersprüche aus den Formen der Erfahrung hinwegzuschaffen sind.“ [3] Widersprüche in den Formen der Erfahrung, muss heissen, Widersprüche in gewissen auf die Erfahrung bezüglichen behaupteten Erkenntnissen (Urtheilen oder Begriffen). Damit ist aber gesagt, das, worauf die Erkenntnisse sich beziehen, existirt gar nicht. Gesetzt also, hiermit beginne die Metaphysik, so beginnt sie vom Nichtgegebenen. Ich sage, es existirt gar nicht: Diese Erkenntnisse sind so wenig wahr in Rücksicht auf Erscheinung oder einen wirklichen Schein, wie rücksichtlich eines Seienden.

H. meint nun: „Die Erfahrung gilt für eine Kenntniss des Realen; jeder Widerspruch aber, der sich darin findet, hebt diesen Anspruch auf; oder vielmehr, er suspendirt ihn für so lange, bis die Lösung gefunden ist;“ aber er meint nicht, dass sie deswegen auch etwa den Anspruch verliere, für eine Kenntniss der Erscheinung, oder, wie er sagt, des Scheins zu gelten. Er meint vielmehr, dass dies nicht der Fall sei[4]: „Die Auctorität des Gegebenen,“ sagt er, „welche scheint durch die vorhandenen Widersprüche zu verlieren, war ohnehin schon bloss eingebildet.“ Diese Auctorität soll bereits von den skeptischen Argumenten untergraben sein, es ist die Auctorität des Realen. Das Gegebene als Erscheinung soll still halten, wenn man es in widersprechende Begriffe fassen will. Ich sage aber, es hält so wenig still, wie das Reale. Ob die *a* und *non a* der obigen Entwicklung Begriffe sind, deren Gegenstand Erscheinung ist, oder ob sie Reales zum Gegenstande haben, das übt auf das Ergebniss gar keinen Einfluss aus. Was der widersprechende Begriff verlangt, erfüllt die Erscheinung so wenig, wie das, dessen Auctorität allein dadurch soll leiden zu können scheinen. Meiner Ansicht nach gründet sich aber *H.s* Irrthum auf ein Missverständniss rücksichtlich der Begriffe Schein und Erscheinung und ihres Verhältnisses zu einander.

„Wahrheit oder Schein,“ sagt *Kant*[5], „sind nicht im Gegenstande, so ferne er angeschaut wird, sondern im Urtheile über denselben, so ferne er gedacht wird.“ Diese Bemerkung hätte *H.* bedenken sollen, als er den §. 198 seiner a. M. schrieb. In keinem Gegenstande der Sinne ist Schein oder Widerspruch, sondern nur in dem Urtheile dessen, der falsch darüber urtheilt, kann (ein) Schein (der Wahrheit) sein, oder der widersprechend darüber redet, steckt der Widerspruch. Wäre der Inhalt des Urtheils Erscheinung, so würde sie sich selbst vernichten, wie das Viereckige den Kreis und der Kreis das Viereck vernichtet oder wie das Ding, das Eins und Vieles sein soll, sich selbst aufheben würde. *H.* hat sich von den Namen*) verführen lassen, zweierlei in Gemeinschaft zu bringen,

*) Wie das Wort „Schein“ seine logische Bedeutung erhält, lässt sich wohl auf folgende Weise erläutern. Wenn Jemand sagt: „Die Sonnengrösse steht derjenigen der Erde um Vieles nach“, so hat dies Urtheil den (Sinnen-) Schein für

das diese Gemeinschaft niemals haben kann. Auch *Kant* trennt nicht immer so scharf, wie es wohl wünschenswerth wäre und wie er nach seiner richtigen Auffassung der Sache müsste. So ist weder[6] das Ansteigen des Meeres nach der Mitte zu, noch

sich, aber es wird auch bloss über den Schein gefällt; zu dem Subjecte gehört nämlich, ebenso wie zu dem Prädicate die Einschränkung: „anscheinend" oder „scheinbar", und der Satz muss lauten: „Die anscheinende Sonnengrösse steht der anscheinenden Grösse der Erde um Vieles nach." Nun ist freilich auch die Sonnen- und Erdgrösse der Astronomie immer noch ein (Sinnen-) Schein, d. h. sie gehört dem Gebiete der Anschauung wenigstens *potentia*, wenn auch nicht *actu* (d. i., wenn sie auch nicht wirklich angeschaut wird) an, und fällt keineswegs dem Bereiche eines kantischen Dinges an sich zu. Gleichwohl existirt sie doch unmittelbar nur im Urtheil, während jenes erste „Scheinbare" unmittelbar in der Wahrnehmung also wirklich als (Sinnen-) Schein existirt. Daher behält dies *par excellence* das Prädicat „scheinbar", während jenes von dem Urtheil, das, als Conclusion zu einer Reihe von Prämissen, über sein Verhalten etwas aussagt, selbst ein logisches Prädicat erhält. Man spricht von der „wahren" Sonnengrösse. Und nun gewinnt das „scheinbar" in seiner Stellung neben dem „wahr" die logische Bedeutung, genauer aber, den logischen Beigeschmack, da immer noch die phänomenologische Bedeutung (dass nämlich der [Sinnen-] Schein für das „Scheinbare" spricht) in Erinnerung bleibt.

Wie es aber in seiner logischen Bedeutung dem „wahr" gegenübertritt, erläutert sich folgender Maassen. Die „wahre" Sonnengrösse ist das Ergebniss umsichtiger Erwägung. Ihre Annahme wird unter Cautelen gemacht, unter denen wiederum mit einander einstimmige Urtheile gefällt werden, die sich auf die Sonnengrösse (auch auf die des [Sinnen-] Scheins) beziehen und eben durch ihre Einstimmigkeit die „Wahrheit" des Urtheils erhärten, aus dem sich der Begriff der „wahren" Sonnengrösse ergiebt. Wo aber das Wort „scheinbar" dem Worte „wahr" gegenübergestellt wird, da gehört das „Scheinbare" immer einem Urtheile, das unmittelbar (von dem Sinnenschein veranlasst) ohne weitere Erwägungen und Cautelen gefällt wird und deswegen nicht in jener Einstimmigkeit mit anderen Urtheilen über denselben Gegenstand steht. —

Nun mag hier noch Folgendes erwähnt werden. Wenn der „wahre" und der falsche, aber „scheinbar" richtige Begriff eines Gegenstandes beide sich auf einen wirklichen Gegenstand zu beziehen vorgeben, so wird ohne Zweifel dem „wahren", d. h. demjenigen, welcher einem „wahren" Urtheile entspringt, diese Beziehung allein zuerkannt werden. Denn er (oder jenes Urtheil) allein zwingt den Verstand, es bei ihm bewenden zu lassen, subjectiv eine Position zu vollziehen, die objectiv vollzogen ist. Lässt man nun den psychologischen Mechanismus vom Falschen oder Scheinbaren zum Sinnenschein, vom „scheinbaren" Begriffe zu dem Begriffe des Gegenstandes der Sinne wandern, so hat man die wahre Entstehungsweise des Gegensatzes, der das Sinnliche dem Seienden (ganz fälschlich) gegenüberstellt.

die Grösse des Mondes im Aufgange ein Schein, sondern beides ist Erscheinung, in beiden [7] „ist weder Falschheit noch Wahrheit". Man muss die Stelle, der die letzten Worte entnommen sind, mit derjenigen vergleichen, die jene Beispiele eines vermeintlich nicht zu beseitigenden Scheines enthält. Der Begriff der Erscheinung hat so wenig mit dem einer [8] „Illusion", wie mit dem [9] „einer verworrenen Vorstellung" etwas gemein, und wenn man an ein [10] „Vorgespiegeltes" denkt, so denkt man wohl an einen Schein, der das Urtheil angeht, aber nicht z. B. an [10] „das unleugbare Einfache der Empfindung", das [11] „die Sinne" zu verantworten haben. Und wenn Jemand behauptete (und wäre es selbst *Kant)*, dass [12] „die Materie" allen möglichen Unfug ertragen könne, der dem Verstand in's Gesicht schlüge, weil sie [12] „nur Erscheinung" wäre, so wäre dies selbst ein Unfug, den der Verstand nimmermehr dulden könnte.

Nothwendige Widersprüche, gegebene Widersprüche — in *H.s* oder auch *Kant's* Sinne (nach der transcendentalen Dialektik) — sind Entdeckungen, die uns um ein starkes Stück Verstand bringen würden. Ich will mich hier nicht in eine umständlichere Kritik *Kant's* einlassen, zu der der Gegenstand und die Grösse des Mannes zwar sehr reizt, ich will mich lediglich auf die Bemerkung beschränken, dass ein Vermögen, welches mit gleicher Klarheit die Erkenntniss *A* ist *B* verschaffte und vernichtete, indem es ebenso die Erkenntniss *A* ist *non B* verschaffte, bei Lichte besehen — nichts verschafft und daher selbst nichts ist. Wie in aller Welt könnten mir Anschauungen gegeben sein, d. h. wie könnte ich anschauen, wenn mich das, was mir gegeben wird, als Anschauenden geradezu vernichtet? Aber den Erkennenden vernichtet man durch Widersprüche; wie können ihm Begriffe gegeben sein, d. h. wie kann er etwas begreifen, wo er verdammt wird, in Widersprüchen den Verstand zu verlieren? Widersprechende Urtheile oder Begriffe sind eigentlich gar keine Urtheile oder Begriffe, sondern Träumereien des Träumers, von dem wir im vorigen Paragraphen einmal sprachen.

Wenn nun aber nicht daran zu denken ist, dass nothwendige Widersprüche den Anfang der Metaphysik bilden, so könnte

es doch immerhin sein, dass überlieferte Widersprüche den Gegenstand ihrer Bearbeitung ausmachten, widersprechende Begriffe, in die man die Formen der Erfahrung, wie *H.* sagt, sei es nun auf dem Standpunkte einer gemeinen, landläufigen Metaphysik, sei es in einer vorangegangenen Schulmetaphysik, zu fassen gesucht. Absolut würden sie freilich den Anfang dann doch nicht bilden, wie bald klar werden wird. Auch in der Physik kann der Widerspruch, den man entdeckt, wenn man eine neue Gruppe von Beobachtetem mit einer auf Grund früherer Beobachtungen gebildeten Hypothese vereinigen will, die Ursache zum Fortschritt, nämlich zur Bildung einer neuen Hypothese werden. Aber hier ist erstens der Widerspruch nicht der absolute Anfang der ganzen Arbeit, und zweitens ist er es auch nicht, was die neue (ich will sagen, physikalische) Gewissheit schafft. Jenen bilden die neuen Beobachtungen und der Grund für diese liegt in ihnen und den alten zusammengenommen, also — soweit hier von wirklicher Gewissheit die Rede sein kann — in dem Gegebenen, das man z. Th. vorher noch gar nicht kannte, z. Th. in den Begriff fasste, der sich als unhaltbar auswies, oder, wenn sich die alten Beobachtungen etwa als völlig irrig herrausstellten, lediglich in den neuen, oder besser, dem bisher völlig unbekannten Gegebenen. Problematisch bleibt auch das neue Ergebniss, theils wegen der fraglichen Genauigkeit der Beobachtungen, theils wegen der sonstigen Eigenthümlichkeit der Methode, was beides zur Methode zu rechnen ist.

Ebenso, wie hier die Beobachtung oder die Erkundigung nach dem Gegebenen könnte nun vielleicht bei der Metaphysik die Feststellung eines Begriffs, eine Wahrheit an der Spitze stehen, der zufolge sich die bisherigen Begriffe von Sein, Dasein, Wirklichkeit, Erscheinung, Ursache, Wirkung und was sonst noch an einem metaphysischen Inhalte in der Erfahrung vorkommen mag, als widersprechend ergäben. Es käme dann aber erstens darauf an, dass die Bildung des maassgebenden Begriffs nicht an ähnlichen Mängeln der Zuverlässigkeit leide, wie die sind, um deren willen den Beobachtungen der Naturwissenschaft nicht der Werth absoluter Genauigkeit zukommt, und zweitens darauf, dass auch sonst die Methode ausreiche,

uns in Ansehung dessen, was wir wollen, apodiktische Gewissheit zu verschaffen.

Der Begriff des Seienden ist bei *H.* der maassgebende Begriff, wo es sich um die Aufstellung der ursprünglichen Aufgaben handelt. Es heisst [13]: „Die Formen der Erfahrung verwandeln sich in Formen der Setzung des Realen; dabei verwickeln sie das Seiende in ihre Widersprüche, wenn wir es nicht hindern; so zwingen sie uns, das Reale zu setzen und zu hüten.“ Nun fragt es sich, ob sein Begriff des Seienden wirklich der richtige ist und diese Frage wird im folgenden Abschnitte verneinend beantwortet. Weiter fragt es sich, ob mit den bekannten vier Problemen die Anzahl der ursprünglichen Aufgaben erschöpft sei, eine Frage, die man weiter unten [14] mehrfach berührt finden wird. Alsdann ist es von Wichtigkeit, dass man darauf achte, ob jene Widersprüche wirklich unter der Voraussetzung des metaphysischen Maassstabes entstanden. Diesen Punkt wollen wir hier zunächst einer Erörterung unterziehen.

Oben lasen wir: „dabei verwickeln sie das Seiende in ihre Widersprüche.“ Es scheint demnach, als ob schon vor der Anlegung dieses Maassstabes die Formen widersprechend sein sollten, als ob also etwa der ontologische Widerspruch erst dadurch entstände, dass man diese widersprechenden Formen für „Formen der Setzung des Realen“ erklärte. Nicht der ursprünglich in ihnen liegende Widerspruch, sondern dies, dass er mit der nothwendigen Widerspruchslosigkeit des Seienden in Widerspruch stände, wäre alsdann das treibende ontologische oder metaphysische Princip. Würde dieser Widerspruch nicht so gelöst, dass dadurch auch jener gelöst würde, weil etwa jener gar nicht als metaphysischer Widerspruch anerkannt würde, und könnte zu seiner Lösung nur dadurch getrieben werden, dass man einen anderen Maassstab des Widerspruchs — etwa den, dass auch die Erscheinung oder das vom Realen Abhängige unmöglich widersprechend sein könnte — anlegte, so wäre es entweder nothwendig, dass man das Unzureichende jenes Maassstabes einräumte, oder dass man das Treibende jenes Widerspruchs leugnete. Letzteres geschieht nun schliesslich in dem synechologischen Widerspruche

der stetigen Ausdehnung. Demnach giebt es für *H.* kein besonderes Problem der Materie. Sie ist nur Problem, soweit sie unter den Gesichtspunkt des Dinges mit mehreren und veränderlichen Merkmalen fällt, nicht aber wegen des Merkmals der Stetigkeit. Ebenso wenig dürfte es einleuchten, warum das Ich, wegen des Vorstellens ein besonderes Problem bildete [15]. Ja selbst das Problem der Veränderung dürfte uns als besonderes Problem zweifelhaft werden. *H.* nennt es eine Modification des Problems der Inhärenz. Wie wenn bei ihm nicht „der erste Hauptpunkt" nur, sondern der einzige „in der verletzten Identität" läge [15]?

Wollen wir nun das Problem der Inhärenz, wie wir es eben fassten, deutlich formuliren, so würden wir etwa so sagen: Das Seiende duldet nur eine einfache Qualität. Jedes im gemeinen Bewusstsein für ein Seiendes erklärte Ding aber enthält mindestens zwei solche Qualitäten, eine inhärirende und eine subsistirende, die wiederum doch nur Eins sein sollen. Dies widerspricht sich nun schon an sich, oder macht das Ding auch als Erscheinung an sich zu einem Widersprechenden. Nun soll dies innerlich Widersprechende aber noch ein Seiendes sein und damit entsteht denn der Widerspruch, der zum metaphysischen Probleme wird. Dieser Widerspruch sieht seiner Auflösung entgegen. Jener erste Widerspruch darf eigentlich gar nicht aufgelöst werden können. Denn wenn er im Gegebenen steckt, so würde mit seiner Auflösung ja auch das Gegebene aufgelöst, d. h. zerstört, was ja unmöglich ist.

Demnach müsste in dem Urtheile *M* ist *N*, unter *N* sofort nicht das einzelne einfache Merkmal des sinnlichen Dinges, sondern das ganze widersprechende Ding der Erscheinung verstanden werden. Aber ist das herbartisch?

Abgesehen von aller sog. Skepsis musste ein Widerspruch als treibendes Princip berücksichtigt werden, der dazu genau so viel Recht hatte, als der erwähnte (der aber auch nur mangelhaft berücksichtigt ist). Dieser Widerspruch lässt sich folgender Maassen ausdrücken: Das gegebene Ding gilt für ein Seiendes, d. h. für ein absolut zu setzendes. Nun erweist sich aber das gegebene Ding als ein relativ zu setzendes.

Folglich denkt das gemeine Bewusstssein ein Relatives als ein Absolutes.

Gestehen wir es uns nun offen, dass eigentlich weder dieser noch jener Widerspruch zum Principe gemacht wird. Knüpft die Methode an ein Urtheil *M* ist *N* an, so ist dies ein Urtheil, welches unter *N* entweder das einzelne oder auch die vielen Merkmale des sinnlichen Dinges, unter *M* wenigstens factisch die *substantia phaenomenon* befasst. Und daher kommt es denn, dass wir nie das Gefühl verlieren, als ob wir uns in *H.s* Welt der Realen (der *M)* eigentlich immer noch auf dem Gebiete der Erscheinungswelt bewegten. Daher rührt es weiter, dass neben der Erklärung der Entstehung des Merkmals, diejenige der Entstehung der *s. phaenomenon* so zu sagen vergessen wird. Die *H.*sche Metaphysik führt uns so von den Widersprüchen allein aus (den glücklichsten Fall einmal vorausgesetzt) zwar vom Schein zur Wahrheit, aber nicht von der Erscheinung zu dem Realen oder dem Ding an sich.

Uebrigens ist das Problem der Inhärenz in der Metaphysik (§. 213) einmal ganz anders angedeutet, als dass man dadurch auf das Problem vom Dinge mit mehreren Merkmälen geführt würde. Es ist da gethan, als handle es sich um die Erklärung des *Inesse* gegenüber dem *Esse*. Es wird hier indess ganz anderes eingeläutet und ganz anderes gefeiert.

Was endlich die nachgeborenen Aufgaben anlangt, so werden wir uns jetzt mit der Behandlung derjenigen beschäftigen, welche in der Frage, wie wir denn nun von dem Erkenntnissprincipe aus weiter kommen werden, vorgelegt ist. Bei dieser Gelegenheit werden wir dann eine zweite[16] wenigstens berühren.

§. 3. Methode der Beziehungen.

Der absonderlichen Trennung von Logik und Erfahrung, von den Ansprüchen, welche das Denken an seinen Inhalt stellt, und denen, welche der Inhalt selbst für sich behauptet, dieser Trennung sind wir ja wohl schon oben genügend begegnet. Gegebene Widersprüche sind ein Ding der Unmöglichkeit. Es gibt nichts, das die Erfahrung — nicht eine sog. Wissenschaft von der Erfahrung! — behauptete und die Logik verwürfe.

In der That geschieht denn auch von Seiten *H.s* da, wo er über die Widersprüche hinausgeht, nichts Anderes, als was überall geschieht, wo man widersprechende sog. Begriffe verbessern will — der Unbegriff wird weggeworfen, und das, was bei *H.* Ergänzen genannt wird, ergiebt sich thatsächlich als ein Neubilden. Denn was heisst es anders, als, dass man ein Urtheil wegwirft, wenn man an die Stelle seines Subjects oder des Präcedens ein anderes setzt. Das Urtheil sagte: Wenn *M* allein ist, so ist *N*. Jetzt soll es sagen, wenn *M* zusammen ist mit *M*, so ist *N*. Also ist hier doch das Präcedens ein anderes, als dort. Aber *H.* wird sagen: nein, das Vorhergehende ist nur modificirt, das alte *M* ist nicht weggeworfen, es ist nur ergänzt. Wir antworten: Als Präcedens — und als solches kam es hier allein in Betracht — ist es freilich weggeworfen, und wenn mit dem Worte: Modificiren — einmal gespielt werden soll, so können wir auch sagen: Das alte Urtheil: Der runde Tisch ist viereckig, dieses Urtheil ist nicht weggeworfen, sein Subject ist nicht ausgeschieden, wenn ich auf einmal verbessere: Der viereckige Tisch ist viereckig — denn der runde Tisch ist geblieben, er ist nur modificirt, und das Urtheil ist geblieben, nur mit modificirtem Subjecte. Wenn der Begriff des Dinges mit mehreren Merkmalen als ein Begriff des Seienden dem *H.*schen Begriffe des Seienden widerspricht und der letztere der richtige ist, so muss der erstere fallen. Dann heisst es: Das Seiende ist kein Ding u. s. f. und das Ding u. s. f. ist kein Seiendes. Der alte Begriff ist weggeworfen, nur nicht das, was z. Th. zur Bildung des Begriffs veranlasste. Eben dieses nur, nicht aber der alte Begriff veranlasst jetzt zur Bildung eines neuen. Liegen dieser Neubildung synthetische Urtheile *a priori* zu Grunde, so fragt es sich, wie sind sie möglich und wie kommen sie zu Stande. *H.* giebt dazu die allgemeine Weisung durch seine Methode der Beziehungen.

Wir wollen nun im Folgenden darthun, erstens, dass die Methode der Beziehungen die Möglichkeit der Synthesis *a priori* gar nicht erklärt, da sie für die Synthesis zwischen Grund und Folge, die sie erklären will, diejenige zwischen den

Theilen des ganzen Grundes voraussetzt*). Wenn sich nun hieraus ergiebt, dass sie nichts von dem zu erklären im Stande ist, was sie erklären sollte, so werden wir **zweitens** darauf zurückkommen müssen, was es heisst, wenn man, statt ihr, vielmehr „dem Antriebe“ zugewiesen wird, „der in den Problemen selbst enthalten ist“. Endlich **drittens** werden wir dann mit einigen Worten, wie bereits angekündigt, eine zweite der „nachgebornen Aufgaben“ berühren.

Was den **ersten** Punkt betrifft, so wollen wir ihn zunächst an zweien von den Beispielen erläutern, die *H.* in der a. M. zur Verdeutlichung seiner Lehre angegeben hat. Es ist uns gegeben [1], die Gleichung

$$\text{(I)} \qquad x^2 + ax + b = 0.$$

Um diese Gleichung aufzulösen, d. i. um zu einer Gleichung

$$\text{(II)} \qquad x = -\frac{1}{2}a \pm \sqrt{\frac{1}{4}a^2 - b}$$

zu gelangen, „erweitern“ (vielmehr verändern) wir den Grund, indem wir von $x^2 + ax$ eine „**zufällige Ansicht**“ fassen. Wir erhalten dann für (I) eine Gleichung

$$\text{(III)} \qquad \left(x + \frac{1}{2}a\right)^2 - \frac{1}{4}a^2 + b = 0.$$

Sind nun die Gleichungen (I) und (II) durch eine Synthesis *a priori* verbunden und soll die **Möglichkeit** einer solchen Verbindung erklärt werden, wie kann man dann für die Erklärung dasselbe in Anspruch nehmen, wie kann man unter die Erklä-

*) Wir berücksichtigen hier eine Bemerkung *Lott's* (Zur Logik, Abdruck aus den Göttinger Studien, 1845. Göttingen 1845. §. 1. Anm. S. 16, 17). Es heisst daselbst: „Wer etwa einwenden möchte, diese Zusammenfassung verschiedner Begriffe zum vollen Grunde sei ja doch eigentlich nur eine Wiederholung desselben Räthsels, als welches der Zusammenhang zwischen *S* und *P* dargestellt worden, — den würden wir zu unserer Darstellung zurückweisen müssen; die den Grund constituirenden Begriffe lassen sich auch jeder für sich denken, während das Prädicat nicht haltbar ist ohne Voraussetzung eines andern Begriffes, unter dieser Voraussetzung aber mitgesetzt ist.“ Sollen hier die letzten Worte jene Zurückweisung auf die andere Darstellung ausführen und können wir uns daher an sie allein halten, so enträthselt uns *Lott* die Verbindung von *S* und *P* durch die Verbindung von „den Grund constituirenden“ Begriffen, welche denn doch dadurch, dass von diesen Begriffen „sich auch jeder für sich denken“ lasse, wahrhaftig nicht selbstverständlich und also zur endlichen Lösung des ersten Räthsels tauglich wird.

rungsmittel dasjenige aufnehmen, was man ja erst erklären will? Ist denn die Verbindung von I und III, von III und II weniger eine Synthesis *a priori*, als die von I und II? Warum ist denn $x^2 + ax = \left(x + \frac{1}{2}a\right)^2 - \frac{1}{4}a^2$, warum ist $7 + 5 = 12$? Das andere Beispiel, auf das wir zurückkommen wollen, führt *H.* im §. 175 der a. M. aus. Ich weiss nicht, warum dies ein Beispiel anderer Art wäre, als das vorige; denn weshalb sollten nur die „Hülfslinien" und die Substitutionen gewisser Ausdrücke statt anderer für „glückliche Einfälle" gehalten werden müssen, und nicht ebenso dies, dass man „das rechtwinklichte Dreieck als Gegenstand einer Aufgabe betrachtet", dass man gerade „eine Kathete, als Maassstab der übrigen Grössen, zur Einheit nimmt" u. s. w. Abgesehen hiervon bleibt nun die Schwierigkeit wegen der Synthesis *a priori* auch in diesem Beispiele ungelöst. Man beginnt mit der Gleichung (I) $dx : dy = y : x$ und will ankommen bei (II) $1 + x^2 = y^2$. Man gelangt dazu mittelst der Gleichungen (III) $x \,.\, dx = y \,.\, dy$, $y^2 = x^2 + C$. Jetzt muss man zur Constantenbestimmung unbedingt die Anschauung zu Hülfe nehmen und kommt nun zur Gl. (II). Von da muss man wieder zur Anschauung, wie man denn auch von der Anschauung zu der Gl. (I) gelangte. Wenn nun I und II hier durch eine Synthesis *a pr.* verbunden sind, ist es nicht ebenso der Fall mit I und III u. s. f.? Und warum lehrt denn wirklich die Gl. II, dass ein bestimmtes Linien-Quadrat, eine Raumfigur denselben Inhalt habe, wie zwei andere Raumfiguren zusammengenommen?

Wenn *H.* daher sagt[2]: „Also achte man auf den ganzen Grund, und auf die ganze Folge. Was auf den ersten Blick als Grund und Folge erscheint, das kann leicht bloss ein Theil von dieser und von jenem sein," wenn er vorschreibt, um einen gegebenen (?) „Widerspruch = *A*, dessen Glieder *M* und *N* heissen", denkbar zu machen, solle man[3] „die nöthige Veränderung des *M* durch *X*, und die des *N* durch *Y*" vornehmen, so ist das gut gesagt, aber nicht so leicht zu befolgen. Wir müssen ihm darauf die Bitte vorlegen, uns vorerst zu zeigen, woher man denn „den ganzen Grund" nehmen und

wie man denn „die nöthige Veränderung des *M* durch *X*“ anbringen kann!

Diese Bitte glaubt uns *H.* sicher doch zu gewähren. Er sagt [3]: „Soll aber der gegebene Grundbegriff zugleich ein Princip des Wissens sein, so müssen *X* und *Y* durch ihn bekannt sein.“ Schon hier werden wir also wohl auf die Probleme selbst verwiesen. Ueber diesen unsern zweiten Punkt einiges Wenige. Wir lesen [3]: „Aber diese Allgemeinheit der Darstellung brauchen wir gar nicht zur Anwendung. Man könnte vielmehr die Methode der Beziehungen ganz entbehren, wenn man nur in den einzelnen (sehr wenigen) Fällen, auf welche sie passt, genau genug dem Antriebe folgt, der in den Problemen selbst enthalten ist.“ Nachdem wir nun gezeigt haben, dass uns die Methode der Beziehungen in der Hauptsache verlässt, müssen wir hiernach bei der Behandlung der besonderen Aufgaben zusehen, was geleistet wird, — an die Stelle der Kritik der Methode nach jener Darstellung tritt die Beurtheilung des Verfahrens der Ontologie und der von ihr abhängigen Theile selbst.

Drei Bemerkungen mögen hier eingeschoben werden. Die eine bezieht sich auf die letzten Zeilen des §. 179 d. a. M. *H.s* und was dazu gehört. Nachdem wir die Methode der Beziehungen in ihrer Schwäche kennen gelernt, werden wir die bisherige Lehre „vom Zusammenhange der Gründe und Folgen“ nicht für schlechter halten, als sie. Mindestens nicht für schlechter, eher für etwas weit Besseres. Denn man ist mit der Methode allerhöchstens bei'm guten Willen geblieben, die Synthesis *a priori* zu erklären; einen Kanon für die richtige Bildung derselben giebt sie keineswegs ab, während die Lehre vom Syllogismus doch immerhin als Kanon des richtigen Denkens nützlich und brauchbar ist. An jenem Unternehmen ist nichts gut, als die Vorschrift: verbessert den Widerspruch, sucht die Synthesis *a priori*, an der Lehre vom Syllogismus dagegen nicht bloss das Geheiss: schliesst richtig — sie giebt vielmehr auch die guten Regeln, wie man richtig schliessen müsse. Die andere betrifft die Behauptung der Erweiterung des Grundes, der Vervielfachung des *M* und ihrer gegenseitigen „Modification“, woraus „*N* erfolgen soll“. Wie ist das z. B. bei der Gleichung $x^2 + ax + b = 0$ zu verstehen? Hier verändere ich doch vielmehr

das *M*, indem ich dafür setze $(x + \frac{1}{2}a)^2 - \frac{1}{4}a^2 + b = 0$, und dieses *M'* wird zum Grunde für die Folge $x = -\frac{1}{2}a \pm \sqrt{\frac{1}{4}a^2 - b}$, (oder gilt wenigstens bei *H.* dafür), nicht aber dieses *M'* und jenes *M* nach „gegenseitiger Modification". Die letzte geht den Satz an, dass der Grund ein Widerspruch sein solle. Der Widerspruch ist ein Grund für uns, einen bessern Begriff zu bilden. *H.* hat das psychologische Motiv mit dem logischen Grunde verwechselt oder über Einen Leisten geschlagen.

Endlich über den dritten Punkt einige Worte. Es ist auch eine Befolgung des Satzes: *ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum,* als einer Regel, wenn man die Anwendung der Begriffe Ursache und Wirkung auf einen Inhalt bestimmend sein lässt für die der Begriffe Grund und Folge, und wenn man den Begriff der Ursache nach dem des Grundes einrichtet. Diese Befolgung findet sich aber bei *H.* und man kann die Einleitung dazu vielleicht in den Schlussworten des §. 188 der a. M. erblicken. Beseitigt man nun die eben erwähnte Unklarheit und setzt den wahren Begriff des Grundes wieder in seine Rechte ein, so wird man zunächst nicht weiter daran denken, dass Alles, was etwa für die Ursache eines Andren gilt, auch den Inhalt des Grundes bilden müsste, dessen Folge jenes Andere in der Aussage enthalte. Sodann ist es klar, dass, weil man etwa mehrere Prämissen (mehrere *M*) eines Schlusssatzes annehmen muss, nicht deswegen schon auch mehrere Theile in der Ursache zu unterscheiden sind. Denn da hier *ideae* und *res*, d. h. Grund und Folge einerseits, Ursache und Wirkung andrerseits auch im umgekehrten Verhältnisse stehen können, so würde daraus ebenso gut für die Wirkung eine Vielheit von *M* anzunehmen sein, aus deren gegenseitiger Modification, d. h. aus deren — Zusammenwirken ihre eigene Ursache entspränge. —

2. Anhänger und Gegner.

§. 4. Strümpell.

Strümpell theilt die von ihm gelieferte Kritik der „Hauptpunkte der Herbartschen Metaphysik" ein in die Kritik der Form

und die des Inhalts. Die erstere dreht sich nun rücksichtlich der Methodologie um Aeusserlichkeiten, die wir für zu unbedeutend halten, um ihnen längere Aufmerksamkeit zu widmen. Nur auf Eins wollen wir hier aufmerksam machen. Ist der Widerspruch zwischen dem richtigen Begriffe vom Seienden und dem Begriffe dessen, was bisher als Seiendes galt, der eigentliche Beweggrund der metaphysischen Speculation, und müssen die Aufgaben der Metaphysik vor ihr festgestellt sein, so müssen augenscheinlich auch die Capitel vom Begriffe des Sein und der Qualität, als die Hülfsmittel für die Auffindung der Probleme, vor ihr liegen, da sie selbst, als Lösung derselben, sich nicht mehr mit den Hülfsmitteln ihrer blossen Aufstellung abzugeben hat. Dies hätte *Str.* bemerken müssen, falls er sich überhaupt deutlich bewusst war — was ich bezweifle — worin *H.* eigentlich die Aufgabe der Metaphysik suchte, und wenn er, wie ich das glaube, die Aufstellung sämmtlicher, wenigstens der ursprünglichen Aufgaben, vor der Metaphysik abgemacht wissen wollte. *H.* und *Hartenstein* [1] haben gewisse Bemerkungen an gewissen Stellen schwerlich ohne Grund fallen lassen. Aber dahin gehörten jene Capitel. In der Ontologie hinken sie nach, und wenn *H.* das Capitel vom Probleme der Inhärenz mit den Worten beginnt: „Alles bisher Vorgetragene enthielt noch keinen Anfang eigentlicher Erkenntniss“, so dürfte man wohl fragen, warum es denn den Anfang der Wissenschaft bilde?

In dem ersten Capitel der „Kritik des Inhaltes“ ist es nun zunächst eine ziemlich willkürliche Auslegung des Begriffs: Wahrnehmen, wenn daselbst behauptet wird: „wahrgenommen wird doch unstreitig nicht weder die Distanz im Raum, noch die Entfernung in der Zeit, weder die Verknüpfung der Merkmale, noch der Zusammenhang in der Causalität u. s. w.“ Nur in Beziehung auf „die Verknüpfung der Merkmale“ und den „Zusammenhang in der Causalität“ (das „u. s. w.“ lassen wir dahingestellt) mag dies zugegeben werden müssen. Sonst ist es ein ganz übereilter Schluss, dass wir deshalb, weil wir die zeitliche Entfernung zwei Glockenschläge nicht hören, sie auch nicht wahrnähmen, oder allgemeiner, weil wir dergleichen Wahrnehmungen durch keinen der Thätigkeitsausdrücke der fünf Sinne bezeichnen können, sie deshalb auch nicht für Wahrnehmungen

ausgeben dürften. Der Begriff: Wahrnehmen — umfasst keineswegs nur die Begriffe: Sehen, Hören, Riechen, Schmecken und Fühlen, auch der Begriff des äusseren Wahrnehmens ist dadurch keineswegs erschöpft. Ich gebe gern zu, dass der blosse leere Raum nicht wahrgenommen wird und seine Wahrnehmung immer zugleich eine Farben- oder Tastempfindung voraussetzt. Aber das ist kein Beweis, dass er überhaupt nicht, sondern nur die Farbe wahrgenommen, er aber erst mit diesem Anblick verbunden wird durch eine — ich weiss kein besseres Wort, als — Wahrnehmung. Es ist das kein Beweis, sage ich, oder ebenso ein Beweis gegen die Wahrnehmung der Farbe. Denn ich behaupte, dass auch die blosse Farbe nicht wahrgenommen wird und ihre Wahrnehmung immer zugleich die eines Raumes voraussetzt. Wer die Natur zerreisst und das vermeintlich nicht Wahrgenommene wegwirft, der vertieft sich nun nicht in reine Wahrnehmungen, sondern er nimmt Nichts mehr wahr. Will man übrigens durchaus in der ganzen Wahrnehmung nur das eine Element ein Wahrgenommenes, das andere unumgänglich damit Verbundene anderswie nennen, so mag man sich an solchen Unterscheidungen vergnügen, aber man wird dann für den ganzen Actus ein neues Wort einführen müssen, für das wir meiner Ansicht nach eben schon das Wort „wahrnehmen“ haben. Missverstanden scheint uns *H.* von *Str.* zu sein am Ende von 80. *H.* fährt nach der von ihm in jener Nummer angeführten Stelle*) keineswegs, wie er meint, „in seiner Untersuchung so fort, dass der Leser stets in die Ansicht zurückfallen muss, als ob er das Gegebene für ein in Wirklichkeit Aeusseres zu halten habe“, sondern so, dass zwar Ungewissheit über der Realität des Gegebenen schwebe, nicht aber seine Wirklichkeit treffe — und versteht er unter Realität hier Sein oder Dasein oder Beides, vor Allem hier ein Nicht-im-Ich-sein, unter Wirklichkeit aber jene Wirklichkeit, welcher er eben die Namen Sein und Dasein abgesprochen. *Str.s* eigene Erklärung des Gegebenseins, dass nämlich ein Gegebenes gleich sei dem mit einer unabweisbaren Beziehung zu einem Seienden

*) „Die Empfindungen sind im Ich, und die Formen sind nur nähere Bestimmungen dessen, wie die Empfindungen im Ich seien.“

Behafteten, verschiebt nur die Frage, woran das Gegebensein eines Inhalts zu erkennen sei. Ich begreife aber nicht, was *Str.* mit seiner 85.*) will. Mir scheint gerade umgekehrt wenigstens die Beantwortung der Frage, „wodurch sich jene unabweisbare Beziehung gewisser Begriffe unseres Bewusstseins zu dem Seienden offenbart“ „zur Aufgabe der Begriffsdefinition“ zu gehören, — die der zweiten mit derjenigen der dritten in einer Bahn zu liegen und sammt derjenigen der vierten die Begriffsdefinition des Gegebenen, welche der Methodologie, Einleitung oder wie man dies Vorspiel nun nennen will, zufällt, gar nicht anzugehen. Dergleichen Entscheidungen, wenn sie auch den Begriff des Gegebenen näher bestimmen, erwarten wir nicht früher als in der Metaphysik selbst.

§. 5. Stephan.

Zwei Bemerkungen knüpfen wir an einige Sätze *Stephan's*. *St.* lässt sich nach den Worten [1]: „Wer es vermag, durchschreite die Pforte, wiewohl er sie fast verschlossen findet; wer es vermag, berühre mit dem Scheitel die Gestirne!“ weiter so vernehmen: „Diese Unläugbarkeit des Gegebenen wird selbst durch die Verschiedenheit der Wahrnehmungen verschiedener Subjecte so wenig wankend gemacht, dass sie vielmehr befestigt erscheint in der Erfahrung, dass die Zustände des Subjects, welche eine verschiedene Auffassung des Objects nach sich ziehen, selbst ein Gegebenes sind, und dass unter entgegengesetzten sinnlichen Voraussetzungen die Wahrnehmung nicht gleich ausfällt. Mit andern Worten: gegeben ist ein Zusammenhang von Bedin-

*) „85. Es fragt sich jedoch, ob die Bestimmung in dieser Allgemeinheit hinreichend sei; und dies ist sie insofern nicht, als dadurch weder erkannt werden kann, wodurch sich jene unabweisbare Beziehung gewisser Begriffe unseres Bewusstseins zu dem Seienden offenbart, noch, welche diese selbst sind, noch, ob jene Beziehung nur eine ein- oder mehrartige ist, noch endlich, wie weit das Seiende selbst von einer solchen Beziehung getroffen wird. Von diesen Unbestimmtheiten indess gehören die beiden ersten nicht zur Aufgabe der Begriffsdefinition, sondern müssen beide in abgesonderten Untersuchungen ihre Aufklärung erwarten, wobei augenscheinlich die erste zur Grundlage der zweiten wird; die beiden anderen Unbestimmtheiten dagegen sind hier allerdings zu berücksichtigen, weil dadurch allein unsre Begriffsbestimmung determinirt und eben dadurch zu speziellerem Gebrauche tauglich werden kann.“

gung und Bedingtem, von Grund und Folge. Verschiedenen Bedingungen und Gründen entsprechen verschiedene Folgen. So richtet sich die äussere Wahrnehmung nach den innern Zuständen des auffassenden Subjects. Der Kurzsichtige schaut durch ein concaves Glas den Punkt gerade so, wie der Weitsichtige durch ein convexes.“ Hiernach scheint er e r s t e n s ein Objectives als g e g e b e n anzunehmen, das nun den verschiedenen Subjecten wegen ihrer von einander abweichenden inneren Zustände (gehören denn dazu die Zustände ihrer Linsen?) verschieden e r s c h e i n e. H ä t t e man dies indess anzunehmen, so könnte es doch erst weiterhin sich ergeben, nicht aber dürfte man es als gegeben *bona fide* voraussetzen. Vertritt hier *St.* den Empirismus, so dürfen wir ihn fragen, wie denn nun der Gegenstand an sich aussehe (!), der dem Kurzsichtigen so, dem Weitsichtigen so erscheint? Etwa so, wie ihn der Mensch mit normalen Augen sehe? Nun, wie sieht der ihn denn? Aber gesetzt auch, ich könnte in ihn eindringen und das erfahren, — würde ich nun den Gegenstand wirklich sehen, wie er an sich wäre? Spricht aber *St.* z w e i t e n s von einem g e g e b e n e n Causalzusammenhange — in welchem Falle der Ausdruck „Grund und Folge“ ganz verfehlt ist — so frage ich, wie ihm denn die Erfahrung ein Recht giebt, aus einer Reihe von Dingen und Ereignissen e i n e, und gerade die und die bestimmte Gruppe dem Begriffe der Ursache, eine andere dem der Wirkung unterzustellen, wobei ich ihm noch die Beantwortung der obigen Frage schenke, obgleich ich sie verlangen müsste, da unter den Ursachen auch jenes a n s i c h s o u n d s o a u s s e h e n d e Ding zu zählen wäre.

§. 6. L o t z e.

Wenn *Lotze* bemerkt [1]: „Der häufigste Anlass“ (nämlich sich der Mühe einer philosophischen Untersuchung zu unterziehen) „gewiss sind die einzelnen Widersprüche, die sich in einzelnen Erscheinungen zeigen und eine Erklärung ihres Zusammenhangs verlangen“; so wird dies bedeuten sollen: welche sich in einzelnen Erscheinungen zeigen und eine Erklärung darüber verlangen, wie es mit ihnen zusammenhängt. Ferner mag man zugeben, dass es nur ein ungenauer Ausdruck ist, wenn es heisst, die Widersprüche zeigen sich in den Erscheinungen. Wider-

sprüche können sich nur in Begriffen oder Urtheilen zeigen. Es mag daher heissen sollen: welche sich in Urtheilen finden, zu deren Bildung, um sie über die Erscheinungen zu fällen, uns diese Erscheinungen selbst zwingen. Allein nun bestreite ich, dass dies denkbar sei. So wenig die Erscheinungen selbst widersprechend sein können, weil sie nicht (Un-) Begriffe sind, so wenig zwingen sie zur Bildung widersprechender Urtheile, die doch in Beziehung auf sie gültig wären, weil sie Erscheinungen sind. Widersprüche sind Erzeugnisse falscher Wissenschaft, mag sie die des gemeinen Bewusstseins oder die der Schule sein, und eine Untersuchung, zu der sie die Veranlassung hergeben, bezieht sich nicht geradezu auf die Erscheinungen (über welche die widersprechenden Urtheile gefällt sind) oder auf die Begriffe, die ein Kenner derselben darüber haben würde, sondern auf die über sie herrschende Meinung, also nur im Umschweif auf die Erscheinungen. Der obige Satz setzt sich fort: „aber es giebt auch eine Sinnesart, der das Gegebene als solches räthselhaft ist", u. s. w. Sollen wir nun das Räthselhafte als „Widerspruch" hier in *H.*scher Weise entwickeln, d. h. ihn finden, indem wir das Seiende als Maassstab anlegen, so müssen wir hören, was *L.* von dem Seienden verlangt: Die absolute Position kommt nur dem zu, „was die beiden Forderungen gleichzeitig erfüllt, sowohl zu sein, als um seiner selbst willen sein zu sollen". Ist nun das Gegebene ein bloss factisch Gegebenes, gilt aber für ein Seiendes, so liegt der Widerspruch zu Tage. Näher darauf eingehn hiesse hier eine Aufgabe lösen, der wir uns im dritten Abschnitte zu unterziehen haben. Dort werden wir *L.s* Streit mit *Drobisch* wieder aufnehmen.

§. 7. J. H. Fichte und Drobisch.

Diese Art von Teleologie unterscheidet sich nun wesentlich von der, auf die *J. H. Fichte* in seinem (zweiten) Streite gegen *H.s* Metaphysik aufmerksam macht. Der *concentus*, von dem er [1] spricht, ist allerdings ebenso gut oder schlecht ein Gegebenes, wie der der Merkmale Eines Dinges mit einander. Müsste nun in der That das Seiende so gefasst werden, wie *H.* es fasst, so läge hier ein neuer Widerspruch vor. Denn entweder heisst das beliebige einzelne Ding ein Seiendes — dann streitet seine

relative Position mit der *H.*schen absoluten, oder man nimmt das Weltganze für ein Seiendes, — dann widerstrebt seine innere Vielheit der *H.*schen Einfachheit des Seienden. Schon wenn wir *Drobisch* sein Leugnen des Weltganzen als eines Gegebenen zugestehen, würde der erste Punkt allerdings genug in's Gewicht fallen, um hier einen Widerspruch zu sehen, der ein metaphysischer wäre. Der metaphysische Widerspruch beruht bei *H.* aber bisher nur darauf, dass ein Etwas von vielfacher Qualität für ein Seiendes erklärt wird, da doch nach ihm das Seiende nur von einfacher Qualität sein soll. Unter diesem Gesichtspunkte entstehen ihm die bekannten vier Hauptprobleme. An den drei letzten ist nur das Problem, was sie dem ersten unterordnet. Was nun aber *D.s* Behauptung [2] anlangt, dass das Weltganze nicht gegeben sei, so räumen wir ihm das ein unter der Bedingung, dass er uns auch das Nichtgegebensein des unbestimmt Vielen zugesteht. Streng genommen ist Jedem nur das gegeben, was den Inhalt seines Bewusstseins bildet. Ob mehr gegeben ist, weiss er nicht, deshalb kann er im Anfange der Philosophie auch nicht mehr als ein Gegebenes anerkennen, als das, was ihm gegeben ist; — denn hier muss man wissen, nicht aber auf Treu und Glauben annehmen.

§. 8. Zimmermann.

Hiernach ist die Behauptung *Zimmermann's* zu beurtheilen, bezw. zu berichtigen [1]: „Das Gegebene ist uns als Ganzes, Geordnetes gegeben.“ Bei *Z.* finde ich übrigens eine oben gemachte Behauptung bestätigt. Man wird sich erinnern, in welchem Sinne wir den Widerspruch als Grund angesehen wissen wollten. Nun unterscheidet *Z.* „den Satz an sich als logischen Stoff“ von dem „gedachten Satze“. Der [2] „logische Zusammenhang als Grund und Folge besteht zwischen den Sätzen selbst, ohne Rücksicht, ob sie gedacht werden oder nicht; der Antrieb zum fortschreitenden Denken dagegen kann offenbar nur dort statthaben, wo Jemand gewisse Urtheile wirklich fällt, d. i. denkt, und durch das Widersprechende in denselben veranlasst wird, dieses Denken weiter fortzusetzen.“ Also erkennt auch *Z.* an, dass der Widerspruch nicht ein Grund der Wahrheit, sondern nur (wie man

etwa sagen würde) die Ursache des fortschreitenden Denkens ist.

§. 9. Trendelenburg, Kern, Drobisch, Strümpell.

Wäre es wahr, dass (nicht nur der Grund, sondern auch) die Ursache „allenthalben in die Mehrheit der zusammentreffenden Bedingungen zu zerlegen" sei[1], so haben *Kern* und *Drobisch* Recht, wenn sie *Trendelenburg* nachweisen, dass man, um zu einem solchen Ergebnisse zu gelangen, mehr oder etwas ganz anderes, als[2] „der schärfern Beobachtung" bedarf, bezw. ihm zu verstehen geben, dass man in der Philosophie eine Methode verlangt, die etwas ganz anderes liefert, als selbst die schärfste Methode, deren man sich in der Naturwissenschaft bedient: „Beobachten können wir nur Einzelnes," sagt *Kern*[3], und bemerkt sehr richtig: „Wenn der Grund in der Einheit Hypostase des voreilig verallgemeinernden Verstandes ist, so würde es auch auf der andern Seite ein Fehler desselben Verstandes sein, wenn daraus, dass die Beobachtung stets Bedingungen, die in Wechselwirkung zusammentreffen, zeigt, geschlossen würde, dass jede Folge nicht einen Grund, sondern ein sich gegenseitig bestimmendes Mehrfaches voraussetze." Und *Drobisch* sagt[4]: „Mag man in concreten Fällen auch ohne allgemein methodische Behandlung zu demselben Resultate kommen, mögen selbst häufig die Beobachtungen darauf von selbst inductorisch hinleiten, so kann doch nur die echt dialektische Behandlung *Herbart's* die Allgemeinheit und Nothwendigkeit dieses Resultates begründen. Dass diese Begründung eine philosophische Entdeckung zu nennen ist, braucht man wenigstens einem Philosophen nicht erst zu sagen." Man wolle übrigens wohl bemerken, dass ich mir von dieser Erklärung *Drobisch's* nichts aneignen mag, als den Widerspruch gegen die „Beobachtungen" und die Fürsprache für eine „allgemein methodische Behandlung" der einschlägigen Frage überhaupt, als die Rechtfertigung des philosophischen Geistes der Idee *H.s* gegenüber der empiristischen Zumuthung *Trendelenburg's*.

Die Auffassung des Problems vom Dinge mit mehreren Merkmalen von Seiten *Drobisch's* ist für das Verständniss des *H.*-schen Realismus vom grossem Werth. Gesetzt, das gemeine

Denken habe Unrecht, wenn es das bewusste Ding ein Seiendes nenne, so ist damit noch nicht gesagt, dass es sich deshalb mit der richtigen Ansicht in Widerspruch setze, weil es ein einfaches Seiendes als Realgrund der vielen Merkmale denke. Als Simplicissimus den Reitertrupp für den Wolf hielt, dachte er sich den Wolf auch nicht als den Einen Realgrund für die vielen Soldaten, er liess die Speculationen über das Eine ganz unterweges. Es ist zu unterscheiden, ob das Problem darin liegt, dass man ein Vielfaches schlechtweg für (ein Seiendes, und daher, nach *H.*) ein Einfaches erklärt, oder ob es darin zu suchen ist, dass man das Viele in dem Vielfachen zur Realfolge aus dem Einfachen, als Realgrunde, macht. Diese Unterscheidung ist, nach dem was vorliegt, keineswegs ein müssiger Gedanke. Denn ist es aus dem ersten Grunde ein Problem, so liegt es nahe, die Identität des vermeintlichen mit dem wirklichen Seienden zu leugnen und nun wird es — vielleicht wenigstens — nicht so verführerisch sein, das Reich der Selbsterhaltungen der Seele mit dem der realen Wesen zu verwechseln, als es für *Drobisch* bei seiner — gewiss im Sinne *H.s* gemachten und vielleicht auch diesen nur wiederholenden — Annahme war. Dadurch kam ein ganz gemeiner Realismus — wenigstens in der Lösung der beiden oder drei ersten Probleme — in Gang, in dem Selbsterhaltungen und Reale vollständig auf einer Bühne verkehren, obschon es doch wohl ursprünglich die Absicht war, die Gebiete beider strenge zu sondern. Ich sage, dadurch kam er in Gang, wenn nicht umgekehrt die Neigung zu ihm diese Fassung des Problems veranlasste. — Bei *Drobisch's* Bemerkung, dass die Methode der Beziehungen „eine Reductionsmethode" sei, möge man sich unserer oben bei Gelegenheit *H.s* gepflogenen Betrachtungen erinnern. Eine Reductionsmethode setzt voraus, dass man Reductionen machen könne. Ehe nun diese Möglichkeit erwiesen, hat sie keinen Werth.

In der Schrift *T.s*, die er in Folge der eben besprochenen Aufsätze *Kern's* und *Drobisch's* veröffentlichte, wird man ihm darin beistimmen müssen, „dass der Widerspruch nicht besteht, wenn der Begriff des Seienden als das Maass des Widerspruchs falsch bestimmt ist."[5] Ob man auch mit seinem Nachweise

der falschen Bestimmung des Seienden übereinstimmen kann, möge der Leser nach Berücksichtigung des dritten Abschnitts unseres Buches beurtheilen. Ich will aber hier noch bemerken, dass gar nicht so allgemein „der," wie *Drobisch* [23] sagt, „von *Herbart* adoptirte und entwickelte"*) oder, wie wir sagen müssen [6], der nichts weniger als „*Kant*'sche Begriff des Seins als der absoluten Position" [7], sondern nur die eine Ableitung daraus, nämlich die, dass ein Seiendes nur einfach sein könne, die „gemeinschaftliche Wurzel" der Widersprüche in den vier metaphysischen Hauptbegriffen ist.

T. wendet sich zur Beurtheilung des *H.*schen Nachweises derjenigen Widersprüche, welche wir, nach einer früheren Bemerkung, nicht als Probleme der *H.*schen Metaphysik anerkennen können. An dem Widerspruche zunächst, der im Begriffe der Bewegung liegen soll, nimmt eigentlich Alles Theil, dem

*) In der Neuen Darstellung der Logik u. s. w. dritte Aufl. S. 61 heisst es, schon vor *H.* habe *Kant* bemerkt, dass der Begriff des Seins (der Existenz) kein Prädicat dessen sei, dem Sein zugeschrieben werde, „sondern eine Setzung seines Begriffs, nämlich, wie *Herbart* hinzufügte, die unbedingte Setzung desselben" bedeute. Ferner lesen wir bei *Drobisch*, in der Zt. f. ex. Ph. Bd. 5. S. 138: „Kant hatte in der Kritik des ontologischen Beweises für das Dasein Gottes gelegentlich den wichtigen Satz ausgesprochen: „Sein ist kein reales Prädicat, d. i. ein Begriff von etwas, was zu dem Begriff eines Dinges hinzukommen könnte; es ist bloss die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst." Herbart verschärft diesen Ausdruck, indem er sagt: Sein ist absolute Position, Setzung schlechthin, ohne jeglichen Vorbehalt des Wiederaufhebens." *Drobisch* denkt nun auch wohl in der letzten Stelle nicht daran, dass *H.* bloss den Ausdruck *Kant's* verschärft habe. Die Verschärfung geht also auf den Begriff. Wenn aber *D.* meinen sollte, dass *H.* sich dessen bewusst gewesen, so darf ich ihm darin wohl widersprechen. Ich meine, *H* glaubte einfach, jene *Kant*'sche „Position" . . . „an sich selbst" zu „adoptiren", uud dachte gar nicht daran, dass er ihren Begriff „entwickelte". Er wollte nur etwas anderes aus ihm entwickeln und daran dachte er, wenn er (A. M. §. 32) sagte, dass *Kant* „den wahren Begriff des Seins", den er besessen, nicht gebraucht habe. Aber ganz abgesehen davon, ob *H.* bewusst oder unbewusst hier „entwickelte", „hinzufügte" oder „verschärft", — jedenfalls hat er also den *Kant*'schen Begriff vom Sein nicht gelassen, wie er war; denn seine, *H.s*, Position kann niemals Position „gewisser Bestimmungen", die ja immer nur an anderen sind, werden, und es geht aus dieser Anführung hervor, wie wenig harmlos die Verschärfung für den Begriff war.

das Merkmal der Stetigkeit zukommt. In gewisser Weise auch die Veränderung, die insofern denn auch kein *H.*sches Problem ist. Wir behaupten nun, dass erstens *T.* kein Recht hat, den Verstand hier in ähnlicher Weise zu behandeln, wie *Kant* die Vernunft in seiner transscendentalen Dialektik, und dass zweitens weder er noch *Herbart* die Bewegung oder die Stetigkeit so schildern darf, als sei sie ganz dazu angethan, selbst einen verständigen Verstand in Verwirrung zu bringen.

T. sagt[8]: „Die Bewegung hat für die Anschauung eine ursprüngliche Gewissheit, und Widersprüche erscheinen in ihr nur darum, weil der Verstand, der das Ursprüngliche aufnehmen und anerkennen muss, sein Geschäft der Zerlegung und Zusammensetzung in das Ursprüngliche und Unzerlegliche hineinträgt und sich dadurch verwickelt.“ Soll der Verstand zerlegen und zusammensetzen, so muss er etwas Zerlegbares, Zusammensetzbares vorfinden. Wo ihm die Anschauung nichts derartiges giebt, da nimmt er es sich nicht. Nimmt es sich ein Verstand, so ist es nicht der Verstand überhaupt, sondern der Verstand irgend Jemandes. Es war nicht die Vernunft überhaupt, welche in der transscendentalen Dialektik zurechtgewiesen wird, es war die Vernunft dogmatisirender Philosophen. Ist die Bewegung oder das Merkmal der Stetigkeit ein Ursprüngliches und Unzerlegliches, wie man sich etwa die Empfindung einer einfachen Farbe als ein solches denkt, so lassen sie sich allerdings nicht in Merkmale auflösen und aus ihnen wieder zusammensetzen. Versucht es ein Verstand, so entwickelt er sich zwar nicht in Widersprüche, aber in Tautologieen.

Soviel über den ersten Punkt. Was nun den zweiten anbetrifft, so wollen wir hier erst *T.*[9] sprechen lassen: „Der Widerspruch, der in ihr“ (nämlich der Bewegung) „gefunden wird, lässt sich in aller Thätigkeit entdecken, welche, inwiefern sie fortschreitet, an einem und demselben Punkte ist und auch nicht ist. Dass derselbe Punkt, sei es äusserlich im Raum, sei es geistig in der Zeit, zugleich bejaht und verneint wird, erscheint als der Widerspruch.“ Diesen Worten stellen wir folgende Ausführung *H.s*[10] gegenüber: „Wann geschieht denn die Veränderung? Etwa dann, wenn wir das vorhergehende

Merkmal des Gegenstandes in ruhiger Verweilung anschauen? Nein! Dann hat sie noch nicht angefangen. Oder dann, wenn das nachfolgende Merkmal schon vor unsern Augen steht, und still hält, um sich nun seinerseits zum Anblick darzubieten? Wiederum nein! Dann ist die Veränderung vorbei. Wir begreifen, dass sie geschehn sei; und denken uns einen Zeitpunkt, in welchen beide entgegengesetzte Merkmale, eben jetzt das eine kommend, das andere gehend, — und gerade darum zugleich, — sich in dem Gegenstande vorfanden. Diesen köstlichen Augenblick wollten wir beobachten; aber er muss uns wohl entschlüpft sein. Gesehen haben wir den Widerspruch nicht; zu denken versuchen wir, was wir eben so wenig denkend als anschauend fassen können.“ Wenn aber der (Anschauungs-) Widerstreit hier wirklich gar nicht angeschaut wird, wie *H.* damit sagt, wenn auch *T.* irgendwo[11] bemerkt: „Ueberhaupt wird die Bewegung eigentlich nicht wahrgenommen“ . . . „Die äussere Bewegung ist daher nur dem Gedanken zugänglich und etwas Ideales in der Natur,“ (obschon wir oben von ihm hörten, die Bewegung habe für die Anschauung eine ursprüngliche Gewissheit) — so — nun so ist am Ende weder jener zugleich bejahte und verneinte Punkt, noch dieser köstliche Augenblick ein Merkmal der Bewegung oder der Stetigkeit und also gar kein (objectiver) Grund für die Verwirrung eines selbst verständigen Verstandes vorhanden (obgleich man doch das Gegentheil zu behaupten scheint). Ich bestreite nicht, dass hier grosse Dunkelheiten vorliegen, aber ich glaube auch, dass man ihren Nachweis nicht sowohl in, als zwischen den Zeilen der beiden hier vernommenen Parteien finden wird. Die Darstellung des Widerspruchs in der Bewegung können wir nur unter der Bedingung gutheissen, dass sie die Darstellung eines überlieferten und insofern gegebenen Begriffs sei. Dass dieser Unbegriff aber insofern gegeben wäre, als entweder der Verstand aus eigener Natur, oder durch das (der Anschauung) Gegebene zu seiner Bildung gezwungen wäre, ist weder nachgewiesen, noch überall nachweisbar.

Täusche ich mich nun nicht, so beruht der Streit *Drobisch's* und *T.s* „über den Werth und die Anwendbarkeit des Satzes des Widerspruchs“, sowie über „das Verhältniss des Wider-

sprechenden zu dem Nothwendigen“ zunächst auf einem Missverständnisse, das vielleicht durch folgende Bemerkung zu heben ist. Gesetzt ich habe die identischen Urtheile: Wenn a ist, so ist a — und — Wenn a . . b ist, so ist a . . b, — so ergeben sich als die ihnen entsprechenden Sätze des Widerspruchs: Wenn a ist, so ist a nicht nicht — und — Wenn a . . b ist, so ist a nicht nicht b. Nun lässt sich diesen Sätzen auch in gewisser Weise apodiktische Modalität geben; aber, was wohl zu merken ist: Es würde alsdann nur die Unmöglichkeit der Trennung des Consequens vom Antecedens oder die Nothwendigkeit des Zusammenhangs beider ausgedrückt. Die Sätze heissen nun: Wenn a ist — so musst Du anerkennen, — dass a ist; Wenn a . . b ist — so musst Du u. s. w. Lasse ich ihnen nun die Sätze entsprechen: Wenn a ist, so kann a nicht nicht sein; Wenn a . . b ist, so kann a nicht nicht b sein, — so heisst das nun nicht etwa: (in jenem Falle:) so muss a sein, (in diesem:) so muss a . . b sein, sondern bedeutet: so kannst Du nicht denken, dass a nicht sei, bezw. dass a nicht b sei. Dieser Satz schützt hier nicht eine anerkannte reale Nothwendigkeit des Daseins von a bezw. des bestimmten Verhältnisses von b zu a, oder die Apodikticität des Antecedens, sondern schützt mit dem Schilde der formalen Nothwendigkeit das blosse Dasein des a, bezw. das bloss thatsächliche so und so bestimmte Zusammenbestehen des a und b oder die assertorische Gültigkeit des Antecedens. Hätten wir dagegen im Antecedens die Erkenntniss einer realen Nothwendigkeit, so erhielten wir als identische Sätze die Urtheile: Wenn a sein muss, so muss a sein; Wenn a . . b sein muss, so muss a . . b sein, — denen als Sätze des Widerspruchs die Urtheile: Wenn a sein muss, so (gilt es) nicht (, dass) a nicht sein kann; Wenn a . . b sein muss, so (gilt es) nicht (, dass) a nicht b sein kann, — entsprechen. Mit diesen Urtheilen, d. h. diesen Verbindungen des Antecedens und Consequens lässt sich nun wieder verfahren, wie im obigen Falle. Den ganzen Urtheilen lässt sich eine apodiktische Form geben. Alsdann schützt die formale Nothwendigkeit die reale im Satze des Widerspruchs. Dieser Satz schafft jetzt so wenig den Begriff der realen Nothwendigkeit, als vorher den des blossen Daseins [12]. Ob es eine reale Nothwendigkeit

giebt, das ist eine Frage, wegen deren Erörterung ich den Leser auf eine andere Stelle [13] verweisen will. Inzwischen hat *T.* ohne Zweifel Unrecht nicht sowohl damit, dass er ein Ursprüngliches und Unzerlegliches dem Satze des Widerspruchs entrückt, insofern nämlich als ein solches der Auseinanderlegung in die Theile eines Urtheils überhaupt unfähig ist und wenn er nur dies behaupten wollte, als vielmehr damit, dass er so thut, als ob die Unterwerfung unter jenes Princip irgendwo eine Schwäche wäre. Es ist hier durchaus [14] festzuhalten, dass, wenn die Anwendung desselben an dem Ursprünglichen und Unzerleglichen seine Grenze findet, dieses sich nicht durch das Entstehen eines Widerspruchs, sondern durch eine Tautologie offenbart.

Im Allgemeinen stimmen wir mit *T.* in der Antwort überein, die er *Strümpell* auf dessen Aeusserungen über die Aufgabe und Methode der *Herbart*'schen Metaphysik ertheilt. Rücksichtlich des Werthes, den *H.* der Methode in ihrer allgemeinen Fassung giebt, will ich nur noch auf eine frühere Stelle [15] verweisen, aus welcher der Leser meine Auffassung *H.s* gegenüber der *Trendelenburg*'schen und *Strümpell*'schen ersehen mag. Uebrigens ist für mich der Freundschaftsbund, den *Strümpell* hier zwischen Philosophie und Naturwissenschaften schliesst, — und *Strümpell* dürfte vielleicht mit dem Versuche einer solchen Verschmelzung dieser zwei durchaus getrennten Arten wissenschaftlicher Arbeit nicht allein stehn, — weiter nichts, als ein Zeichen davon, dass ihm die Bedeutung dessen, was die eine und was die anderen wollen, nicht klar gewesen ist. — Eine Erörterung *T.s* [16], welche den Begriff des Widerspruchs angeht, ist nicht mit Unrecht von *Strümpell* *) angegriffen. Näher wollen wir auf eine etwas spätere Bemerkung des letzteren eingehen. Ich kann mich keineswegs damit einverstanden erklären, dass die Auffassung *H.s* von Seiten *T.s* in dem dort berührten Punkte „entschieden unrichtig" sei. *H.* sagt freilich [17] von den Formen der Erfahrung, sie verwickelen „das Seiende

*) Zt. 27. 183. 6. Wegen meiner Stellung zu *Strümpell* und *Trendelenburg* in dem das. S. 180. 1. berührten Punkte kann ich mich vielleicht auf eine frühere Bemerkung berufen.

in ihre Widersprüche", in ihre Widersprüche, sagt er; aber ich kann mir das nicht anders auslegen, als so: Indem Ihr die Formen der Erfahrung zu Formen der Setzung des Realen macht, behauptet Ihr ein Seiendes, das innerlich gespalten ist, und müsst doch dabei festhalten, dass es (als Seiendes) einfach ist, kürzer, Ihr sagt, ein Vielfaches sei das Einfache. Ich berufe mich dabei auf folgende Worte *H.s*[18]: „Nun ist es schon ein schlimmes Zeichen, dass, wie wir gesehen haben (§. 118), dieselben Merkmale, vermöge deren wir wissen, dass ein Ding da sei, gar nicht angeben können, was dasselbe Ding sei. Dadurch schon entfernt sich das Ding, (welches Eins sein soll,) von den vielen Merkmalen. — Aber aus der Forderung, das Ding solle die vielen Merkmale besitzen, entwickelt sich gar ein Widerspruch" . . . „so ist der Begriff von dem Dinge" . . „ein widersprechender Begriff, der einer Umarbeitung im Denken entgegen sieht, weil er, als aus dem Gegebenen stammend, nicht kann verworfen werden." Diese Stelle hätte *T.* statt des §. 205 der a. M. anziehen sollen. Der §. 118 der Einleitung giebt uns das Ding mit mehreren Merkmalen ungefähr als „ein Geschehendes" wie *Str.* sagen würde. Sollte es als ein solches auch noch in dem Paragraphen vorkommen, dem wir die obigen Worte entnahmen, sollte auch dort der Träger, das Seiende des gemeinen von *H.* noch nicht veränderten Bewusstseins nichts als „ein Geschehendes", etwa ein psychologisches Product sein, bei dem im mindesten nicht an Einfachheit gedacht würde, — wo in aller Welt sollte denn der Widerspruch stecken? Und doch meint *Str.*, in dieser Erfahrungsform finde ihn *H.*, da er ihn doch nur darin finden kann, nachdem er in diese Erfahrungsform seinen Gedanken von der Einfachheit des Seienden hineingelegt, nachdem er diese Erfahrungsform zu einer Form der Setzung seines Realen gemacht zu haben dem gemeinen Bewusstsein — untergeschoben hat. „Wer Herbart's Gedankengang genau kennt und versteht"[19], wird nicht *Str.* beipflichten, dem diese Worte gehören, sondern bei Weitem eher *T.*, dessen „Auffassung" *H.s* in diesem Punkte von jenem für „entschieden unrichtig" erklärt wird. Uebrigens möge man sich erinnern, dass nicht der Widerspruch zwischen der Relativität und Absolutheit, sondern nur

der zwischen der Einfachheit und Vielfachheit das Problem abgiebt. Im §. 118 der Einleitung ist von der Relativität die Rede, und trotzdem von keinem Widerspruche. Im §. 122 desselben Buches dagegen heisst es, wie wir oben hörten: „Aber aus der Forderung, das Ding solle die vielen Merkmale besitzen, entwickelt sich gar ein Widerspruch.“ Der Widerspruch aber macht bei *H.* erst das Problem.

Ich lasse dieser Bemerkung zwei Sätze *Str.s* folgen, die der Leser selbst vereinigen mag. Im ersten [20] heisst es von *H.*: „was alle Philosophen vor ihm längst dargethan haben, hat er in dem Satze: „„die Principien der Metaphysik sind widersprechende Erfahrungsbegriffe““ zusammengefasst, und wer diesen Satz angreift, greift deshalb nicht etwa *Herbart*, sondern er greift die ganze Geschichte der Metaphysik an und verräth dadurch, dass er zu derselben eine falsche Stellung einnimmt.“ An einer zweiten [21] Stelle erfahren wir: „*Herbart* stellt der Metaphysik die Aufgabe, die Erfahrung begreiflich zu machen. Diese Aufgabe würde dieselbe bleiben, auch wenn in keinem einzigen der hergebrachten empirischen Begriffe ein Widerspruch nachzuweisen wäre, man jedoch zeigen könnte, dass die meisten solcher Begriffe — eben nichts erklären und nichts begreiflich machen.“

Was nun endlich den „Zweck“ betrifft, so wollen wir noch Folgendes darüber bemerken. Entsteht für *H.* der Widerspruch im Begriffe des Dinges mit mehreren Merkmalen dadurch, dass er diesen Begriff an seinem Begriffe vom Seienden misst, so wird man, um in der Zweckcausalität*) einen Widerspruch zu finden, der von *H.* als Problem anerkannt werden müsste, sie nicht, wie *T.*, an [22] „der nach der Zeitfolge wirkenden“, sondern an der Causalität zu messen haben, welche *H.* für die

*) Bei dieser Gelegenheit will ich bemerken, dass meine Darstellung in Zt. Bd. 44. S. 409 das verfehlt, was man mit dem Wirken durch Zweckursache will. Danach soll das spätere Ereigniss, der eff. finalis, ohne Zweifel selbst unter seinen eigenen Ursachen auftreten. Unsere Beschreibung trifft nicht die Idee des Wirkens nach der Zweckursache. (Der Zweckgedanke soll nicht in dem Sinne unter die wirkenden Ursachen gehören, wie etwa eine Vorstellung der *H.*'schen Psychologie, nicht als eine solche psychologische Kraft, vielmehr soll er durch den Sinn, den er ausdrückt, etwa wie ein Rathgeber oder ein guter Einfall, wirken.)

wahre hält und welche nichts von Zeitfolge kennt. An diesem Maasse gemessen ginge aber auch die „nach der Zeitfolge" wirkende in derselben Weise „zu nichte", und es fragte sich deshalb, ob diese nicht auch zu den Aufgaben gehörte, und zwar zu den ursprünglichen, da die Causalität in ganz anderer Rücksicht zur nachgeborenen wird.

Zweiter Abschnitt.

Die Ontologie Herbart's.

§. 10. Begriff des Sein.

„Das Sein der Dinge kommt erst zum Vorschein in ihrem Gegensatze gegen das, was nicht ist, sondern bloss gedacht wird. Die Frage muss erst erhoben sein, ob es bei dem Schlechthin-Setzen sein Bewenden haben solle, oder nicht? Schatten, Träume, Täuschungen aller Art enthalten die Zurücknahme eines Setzens, das schon geschehen war; hier beginnt die Frage, ob denn die Dinge auch Träume seien? Wird die Frage verneint, so entsteht nun aus doppelter Verneinung eine Bejahung; und diese erst giebt den Begriff des Sein" . . .[1] — So *Herbart*. Nun wollen wir zusehen, was wohl zum Vorschein kommt, wenn man sich genauer nach den Gründen der Entgegensetzung von geträumten (u. s. w.) und wirklichen Gegenständen erkundigt. Wir wollen dabei nicht vergessen, dass „*Kant* den wahren Begriff des Seins besass."[2]

Der Schatten des Hauses, den ich vor mir sehe, ein scheinbares, ein geträumtes, ein eingebildetes Haus, das Jemandem ein Haus zu sein schien, von dem Jemand träumte, das Jemand sich einbildete, ist genau eben so wirklich, wie die Erscheinung, die ich eben hatte und die wir ein wirkliches Haus nennen. Nehme ich bei seiner Setzung etwas zurück, so ist es nicht die des Schattens, der Einbildung, sondern die desjenigen, was ich mir auf Veranlassung jenes Schattens u. s. f. als seiend gedacht hatte. Bis soweit mag Alles mit *H.* stimmen.

Damit nun die Schatten, Träume und Täuschungen nicht selbst täuschen, wollen wir ein umgekehrtes Beispiel wählen. Das Traumbild Egmont's auf der Bühne dargestellt, ist es ein wirkliches Traumbild? Nein! Was nehme ich denn hier zurück, indem ich nein sage? Nicht die Setzung der Darstellung, sondern etwa dies, dass der Schauspieler schlummere und dieses träume, dass es ein Zustand sei, in dem wir Zuschauer ihn eigentlich gar nicht sehen könnten. Ich dachte etwas zu dem Seienden hinzu, was ich nicht hinzudenken durfte, wenn ich mich ernstlich fragte, was denn nun allein da sei. Stimmt auch dies etwa noch mit *H.*, so ist aber jetzt eine passende Gelegenheit, wo wir einen Unterschied hervorspringen lassen können, der ihm entgangen und zunächst wohl seiner Lehre vom Seienden verderblich geworden ist.

In jenem Traumbilde Egmont's ist kein Traum wirklich (geworden), denn es ist etwas Wirkliches! Wenn dies nicht ein Widerspruch sein soll, so muss das Wort: wirklich, hier in zwei Bedeutungen gebraucht sein*). Und in der That ist es das auch. Allgemeiner und genauer ausgedrückt heisst ein solcher Satz: Es ist in diesem Falle nicht ein Unwirkliches, sondern ein Wirkliches wirklich. Hier haben wir in dem: wirklich sein, die *Kant*'sche Position, das *Kant*'sche Sein, dessen Gegensatz das Nicht-sein ist; in dem Subjecte: das Wirkliche, dagegen haben wir nichts als ein *Quale*, dessen Gegensatz ein anderes *Quale*: das Unwirkliche bezw. das Nichts, ist. Dieses *Quale* beschreibt *H.* und aus solch einem *Quale* leitet er seine „Qualität“ des Seienden ab, nicht aber aus dem *Kant*'schen Begriffe der blossen (nicht, wie es bei *H.* heisst, der absoluten**)) Position.

*) *Drobisch* schreibt Zt. 13. 45: „was denken und thun wir, wenn wir vom Seyn und Seyenden nicht nur als einem möglichen reden, sondern in der Erfahrung seine Wirklichkeit behaupten?“

**) *Kant* sagt zwar (K. d. r. V., W. v. Rosenkranz und Schubert II. S. 467): „Seyn ist offenbar kein reales Prädicat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloss die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst.“ Allein dieses „an sich selbst“ ist nicht das *H.*'sche Ansich. Es hat vielmehr nur eine Bedeutung in subjectiver Rücksicht. Wenn ich nur auf das Sein eines Dinges oder gewisser „Bestimmungen“ reflectire, dann setze ich das Ding oder jene „Bestimmungen“ nicht „beziehungsweise“ auf etwas anderes, sondern

Zunächst wollen wir beweisen, dass jenes von uns substantivisch gebrauchte Wirkliche und Unwirkliche, ja selbst das Nichts nur ein *Quale* ist, dass dadurch nur ein Was, nicht aber ein Dass der Setzung ausgedrückt wird. Ein wirkliches Haus unterscheidet sich von einem geträumten nur durch sein Verhältniss zu anderen Erscheinungen, zu anderen Zuständen unserer selbst, — wir können sagen, durch seine Eigenschaften. Beide mögen Verschiedenes gemein haben, aber einiges fehlt dem Geträumten, was dem sog. Wirklichen zukommt, anderes diesem, was wir jenem zusprechen müssen. Beide unterscheiden sich also durch ihre Qualität — ob sie gesetzt sind, ist noch eine andere Frage. In einer Schrift vom Jahre 1780 heisst es [3]: „Freilich ist das Bild von mir im Spiegel nichts als eine leere Vorstellung von mir, weil es nur das von mir hat, wovon Lichtstrahlen auf seine Fläche fallen. Aber wenn denn nun dieses Bild alles, alles ohne Ausnahme hätte, was ich selbst habe, würde es sodann auch noch eine leere Vorstellung, oder nicht vielmehr eine wahre Verdoppelung meines Selbst seyn?" Diese Schrift ist nicht das Buch vom Jahre 1781, die Kritik der r. Vernunft, aus dem ich nur die Worte hierher schreibe, die auch *H.* anzieht, wo er *Kant* beistimmt: „Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr, als hundert mögliche." Wir ändern die Worte ein wenig ab: Hundert wirkliche Th. enthalten nicht d. M. mehr, als die wirkliche leere Vorstellung von hundert Thalern. Aber die „leere Vorstellung von mir" soll ja mehr erhalten müssen, wenn sie Ich Selbst werden soll. Das Wirkliche enthält demnach hier mehr als die leere Vorstellung, mithin drückt es nicht die blosse Position, sondern etwas ganz Anderes aus, und dies ist, wie leicht zu ersehen, etwas Qualitatives. Dies Wirkliche und dies Unwirkliche unterscheiden sich durch ihre Qualität, nicht durch die Position. Ebenso ist es mit diesem Wirklichen und dem Nichts. Wenn ich ein geträumtes Schloss mit einem sog. wirklichen Schlosse vergleiche, so finde ich nicht nur gewisse

„an sich selbst". Objectiv mag Beides darum in so vielen Beziehungen stehen, als man will. — In dieser Weise lassen sich denn auch „Bestimmungen" recht wohl „an sich selbst" setzen. (S. weiter S. 41 dieses Buchs, Anm. unt. d. Texte.)

Eigenschaften und Beziehungen, die einem sog. wirklichen Schlosse zukommen, nicht, sondern statt deren sogar solche andere, die einem sog. wirklichen Schlosse nicht zukommen können. Bin ich nun ganz in die Frage nach der Setzung eines sog. wirklichen Schlosses vertieft, so verliere ich mich jetzt umgekehrt in die Aufhebung des sog. wirklichen Schlosses, selbst wenn dem geträumten gewisse Eigenschaften und Beziehungen zukommen, welche ich auch dem sog. wirklichen zuschreiben muss. Denn ich beschäftige mich mit der Setzung der ganzen Complexion, diese Eigenschaften und Beziehungen gehören hier aber in eine andere Complexion als dort. Den umgekehrten Fall, wo man ein Geträumtes für ein Wirkliches, das sog. Wirkliche für Nichts erklärt, mag sich der Leser selbst zurecht legen. Er hat keine eigenthümlichen Schwierigkeiten. Dagegen will ich noch untersuchen, warum man im vorliegenden Falle nun nicht einfach das erste *Quale* nicht setzt, sondern vielmehr das Zweite für Nichts erklärt und als Nichts — setzt.

Wir fragen hier zuerst, wie man denn wohl überhaupt dazu kommen mag, aus Bezeichnungen für ein Dass der Setzung Ausdrücke für ein Was derselben herzunehmen, einem Dinge das Merkmal wirklich zu geben, seinen Begriff dem Begriffe eines Seienden (in dem Sinne dieses „wirklich“) — unterzuordnen. Es ist zwar einerlei, ob ich sage: Gott ist, oder ob ich sage: Gott ist wirklich, Gott ist ein Seiendes, wenn ich mit diesen Prädicaten das Subject nur so verknüpfe, wenn ich den Begriff des Subjects nur so dem Begriffe des Seienden unterordne, wie die Eigenthümlichkeit des Verhältnisses der Position zum *Quale* dieses erlaubt. Alsdann hänge ich keineswegs das „wirklich“ dem *Quale* als Eigenschaft an. Dagegen geschieht dieses, wenn ich zwischen der Eigenthümlichkeit der Beziehung, welche das Sein zu einem Inhalte hat, und der Eigenthümlichkeit derjenigen, welche einer Eigenschaft zu einem Dinge angehört, zu Gunsten der letzteren nicht mehr unterscheide. Dadurch geht das Sein mit in die Vorstellung des *Quale* ein. Nun macht freilich, wenn dies geschieht, alsdann das gemeine Bewusstsein aus dem so bestimmten *Quale* noch nicht den Gott des ontologischen Beweises vom Dasein Gottes.

Dies zur Qualität gewordene Sein verfällt derselben Schwäche, der alle Qualität rücksichtlich der Position unterliegt. Es kann etwas ein Wirkliches in diesem Sinne heissen, mag es gesetzt sein oder nicht, mag es sein oder nicht sein. Man kann von wirklichen Schlössern im Gegensatze zu Luftschlössern reden, wenn auch thatsächlich die wirklichen Schlösser nicht sind, während doch die Luftschlösser (als solche) sind.

Nun komme ich zu der Beantwortung der obigen Frage. Das schliesslich als Nichts Gesetzte veranlasst mich, weil es doch ist, überhaupt zu setzen. Ich war aber zuvor ganz in die Setzung eines anderen vertieft. Dieses andere nun kann ich nicht setzen, weil es doch nicht ist. Verbinde ich nun diesen Gedanken des Nichtseins mit dem des Seins unter den vorliegenden Umständen, so findet sich für jenes kein Platz mehr als in dem *Quale*. Und so sagt man: *N* ist — zwar, aber — *N* ist Nichts*). Dass ich aber beide Gedanken hier verbinde und nicht etwa den einen bloss aufgebe, dafür liegt der natürliche Grund in dem Interesse, das der ganze Verlauf meiner Vorstellungen sammt Thatsachen für sie im vorliegenden Falle schafft. Hiermit ist zugleich die Beantwortung der Frage gegeben, wie es denn geschehe, dass die Vorstellung des Nichtseins in die des *Quale* eingehe. Von da bis zur Erklärung, wie das Sein in das *Quale* eingehe, ist dann aber nur ein Schritt. Der Gegensatz gegen dies Nichts macht ein Etwas, das in Beziehung auf das Sein dieselbe Rolle spielt, wie jenes in Beziehung auf das Nichtsein. Von einem solchen Gegensatze spricht *H.* an der Stelle, mit welcher wir diesen zweiten Abschnitt beginnen. Seine Glieder sind ein So-sein und ein Nicht-so-sein. Wir begehren aber, dass, wenn man uns lehren will, das Sein offenbare sich uns durch den Gegensatz gegen das Nichtsein, man diesen Gegensatz und seine Glieder ins Auge fasse.

Beiläufig möge nun hier noch gegen *H.*[4] bemerkt werden, dass man keineswegs in *Kant's* ganzer Lehre vergebens darnach sucht, was er als seiend gesetzt habe. Er sagt z. B. ausdrücklich[5]: „Unsere Erörterungen lehren demnach die Rea-

*) Ist wohl die 0 nur ein Ausdruck für das Nichtsein einer Grösse? Bedeutet also $4 \times 0 \times 5$ nicht mehr als etwa 4×5?

lität (d. i. die objective Gültigkeit) des Raumes in Ansehung alles dessen, was äusserlich als Gegenstand uns vorkommen kann." Aber er setzt allerdings Dinge an sich nur ganz im Allgemeinen als seiend und versucht es nicht, aus dem Begriffe der blossen Position, wie *H.* dies aus seinem Begriffe der absoluten Position thut, die Qualität des Seienden abzuleiten [6]. Bei der Beurtheilung dieser Ableitung werden wir nochmals in *H.s* Capitel vom Begriffe des Sein zurückkehren. Hier nur noch dies über seine Ansicht von der Entstehung der Existentialsätze.

Nach *H.* selbst sind die gewöhnlich sogenannten kategorischen Urtheile: *A* ist *B*, ganz unfähig, das Sein auszudrücken. Er nennt es „eine gemeine Erschleichung", wodurch „in ihnen das Subject als seiend angesehen" wird. Und doch macht er sich einer um nichts besseren Erschleichung im Folgenden schuldig.

Wenn nach *H.* selbst in jedem Urtheile das Prädicat nur im beschränkten Sinne vorkommt, nämlich in Beziehung auf sein Subject, — wie sich dies auch durch die *conversio per accidens* verrathe, — so heisst das, in keinem Urtheile hat das Prädicat (ob es schon anders scheinen möchte) einen grösseren Umfang, als das Subject, so dass in den Sätzen: Wasser verdunstet, und: Flüssigkeit verdunstet, das Wort: verdunstet, einen verschiedenen Sinn hat. Mit dem Subjecte verengt und erweitert sich die Sphäre des Prädicats, nämlich in Beziehung auf das, worauf das Subject allein betrachtet wird, und dies ist das, was im Prädicat ausgedrückt liegt. [7] Würde der Umfang des Subjects unendlich, so würde auch der des Prädicats unendlich, wir hätten jetzt Begriffe von unendlichem Umfange durch die logische Copula: ist, verbunden, die sich hier so wenig „in das Zeichen des Sein" verwandelt hat, wie vorher mit dem (endlichen) kategorischen Urtheil *A* ist *B* das Dasein von *A* gegeben, soll heissen, erurtheilt war. Zugegeben aber, dass in den Sätzen: Es ist ein *A*, *A* ist — das „ist" ursprünglich nur Copula wäre und hernach erst zur Bezeichnung der Position des *A* würde, so erfährt es diese Verwandlung zuversichtlich nicht dadurch, dass ein von *H.* selbst in seiner Setzung nur als hypothetisch anerkanntes, d. h. aber eigentlich, in Beziehung auf seine Setzung gar nicht zur Beurtheilung kommendes Sub-

ject einen unendlichen Umfang erhält, sondern dadurch, dass das „es" an die Stelle eines **Das** tritt und aus dem „**Das** ist *A*" — durch weitläufigere oder unmittelbare Folgerung — ein: Es ist *A* oder: Es ist A, wird. Während *H.* seine Position aus der Luft greift, nehmen wir sie hier aus dem **Das** (, was ich da sehe, höre u. s. f.). Unter diesem **Das** muss man sich nicht ein Wirkliches denken, das noch nicht so ohne Weiteres ist (s. o.), sondern ein als wirklich aufgezeigtes *Quale* *).

Der Satz: Es giebt ein *A*, — mag aus einem: Dies giebt ein *A*, entstehen — „Das giebt Streit, das giebt Regen" — sind Urtheile, in denen ich meine Folgerung von einem Gesetzten auf ein anderes ausspreche. Es braucht hier aber gar nicht immer von zweierlei die Rede zu sein. Ich kann zu dem Satze: Es giebt einen Lehrer in diesem Dorfe — durch ein **Das** kommen, welches nicht die Anschauung u. dgl. des Lehrers selbst ist, sondern etwa nur sein Werk; ich kann aber dazu auch

*) *Kant* fährt nach den in der vorletzten Anmerkung angeführten Worten fort: „Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Copula eines Urtheils. Der Satz: **Gott ist allmächtig**, enthält zwei Begriffe, die ihre Objecte haben: Gott und Allmacht; das Wörtchen: **ist**, ist nicht noch ein Prädicat obenein, sondern nur das, was das Prädicat **beziehungsweise** aufs Subject setzt. Nehme ich nun das Subject (Gott) mit allen seinen Prädicaten (worunter auch die Allmacht gehört) zusammen, und sage: **Gott ist**, oder es ist ein Gott, so setze ich kein neues Prädicat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subject an sich selbst mit allen seinen Prädicaten, und zwar den **Gegenstand** in Beziehung auf meinen **Begriff**." Unter **Prädicat** versteht hier *Kant* den Begriff einer qualitativen Bestimmung **des** Objects, welches der Subjectsbegriff enthält. Wenn er nun sagt, in dem Satze: **Gott ist**, „setze ich kein neues Prädicat zum Begriffe von Gott", so meint er damit nicht (— und wie würde er, wenn es doch so wäre, die Sätze: „**Gott ist**, oder es ist ein Gott" in Einem Athem hernennen? —), das Prädicat bloss so fort- und in das Subject hineinzunehmen, die Copula aber stehen zu lassen und als Ausdruck des **Sein** zu verwerthen. Vielmehr meint er nur, dadurch eben so wenig dem Subjectsbegriff ein Prädicat anzuhängen, wie durch die **Copula** ist. Und weit entfernt, dass die Vergleichung der beiden „ist", da sie rücksichtlich ihres Charakters, **nicht** Prädicat zu sein, angestellt wird, zu jener Ansicht verführen könnte, muss man hiernach sehen, dass sie diese Auslegung gar nicht zulässt, wenn man nur berücksichtigt, **wie** sie angestellt wird. — Indem *Kant* das Subject mit allen seinen Prädicaten zusammennimmt, lässt er die Copula, welche jedes der Prädicate mit dem Subjecte verbindet, zuversichtlich nicht aussen stehen, um sie zum Ausdrucke des Sein zu nehmen.

durch die Bekanntschaft mit ihm gelangen, — sein Anblick u. s. f. das giebt mir alsdann den Lehrer. Der Satz: Es ist ein *A*, — möchte wohl keine besonderen Schwierigkeiten haben. Der Satz: *A* ist, — endlich, möchte sich durch einen Satz von der Form: *A* ist da, erläutern lassen, wo *A* auch die Subjectsstelle einnimmt.

So dürfte sich das ganze Geheimniss der Existentialsätze und ihrer verschiedenen Formen besser lösen, wenn man sie von Aufweisesätzen ableitet, von denen man nur den Ausspruch der Position, nicht aber zugleich den Hauptgrund für dieselbe, die Aufweisung eines das oder Hinweisung auf ein da, festgehalten.

§. 11. Begriff der Qualität.

Wir wenden uns nun zum Begriffe der Qualität. Die Untersuchung *H.s* knüpft nicht an den Begriff vom Sein an, sondern hält sich an ein Wirklichsein, das eigentlich nur ein So-und-so-sein bezeichnet, und wenn er mithin seinen Begriff der Qualität aus einem solchen Wirklichsein ableitet und dabei den Begriff zum Grunde legt, der sich davon „im gemeinen Gedankenkreise findet", so stützt er sich ja auf etwas, auf die Qualität nach der gemeinen Ansicht, auf das er sich, da er die Qualität ein Unbekanntes nannte, jawohl nicht stützen wollte. Er ersinnt sich dann zwar nicht, wenn er strenge an der gemeinen Ansicht festhält, eine Welt nach seiner besonderen Phantasie, wohl aber beschreibt er eine Welt nach der gemeinen Phantasie.

Schon gleich im Anfange, im ersten Paragraphen des Capitels vom Begriffe des Sein lenkt er in die Beschreibung eines Was, nicht aber des Dass ein. Möchte man ihm anfänglich beistimmen, wenn er sagt, auf die Frage: „wie sollen wir es machen, etwas als seiend zu setzen?" „wäre die Antwort: setzet es so, wie ihr ursprünglich das Empfundene gesetzt habt. Und mischt nichts ein, was diese Art der Setzung stören könnte," — so muss die Beistimmung sehr bald aufhören, wenn man erfährt, dass unter jener „Art der Setzung" nicht, wie sich *H.* ausdrückt, „die ursprüngliche, unumwundene Setzung", sondern die eines Un-

bedingten zu verstehen ist. Heisst denn: setzen durchaus nur soviel, wie: ein Unbedingtes setzen? Beschreibt man denn das Sein (wohl verstanden, immer das *Kant*'sche), wenn man das Unbedingtsein beschreibt? Mich dünkt, so wenig, als wenn man das Rothsein beschriebe. Haben wir hier denn nicht den Fall, wo „sich durch blosse Verwechselung das Sein in eine Qualität" verwandelt? Haben wir hier nicht den „Irrthum der alten Schule"? Ich will lieber sagen, wir haben hier gar keine Beschreibung vom Sein. „Gesetzt, wir kennten nur Begriffe, keine Dinge; wir dächten nur, und empfänden gar nichts; wir könnten jeden Gedanken nach Belieben vornehmen und wegwerfen, ohne uns an irgend ein Beharren unserer Vorstellungen wider unsern Willen gebunden zu finden: was würden wir alsdann für seiend halten?" Auf diese Fragen antwortet sich *H.*: „Gewiss Nichts!" Als ob darum jeder Begriff, weil er „wie ein blosser Diener auftritt, der wohl weiss, dass er sogleich wieder fortgeschickt werden kann", als ob er darum, so lange er noch nicht fortgeschickt ist*), nicht für seiend erklärt werden würde! Freilich wohl nicht für seiend im Sinne von unbedingt. Wir Menschen würden dann wohl nicht auf den Gedanken kommen, uns den Begriff von einem Seienden in jenem Sinne zu bilden. Aber auf den Begriff von Seiendem — warum nicht? Indess lassen wir jene „Fiction", — wozu dient uns „die Seele des Abgeschiedenen"? Zunächst nur, um den Unterschied eines inneren Zustandes von dem, was kein innerer Zustand eines Menschen ist, dann immerhin auch wohl, mit dem Folgenden zusammen, um den des ersteren von dem Unbedingten zu erläutern, — aber nimmermehr um den Unterschied von Sein und Nichtsein hell in die Augen springen zu lassen. „Durch den Ausdruck: an sich, wird gleichsam der Gegenstand, als ob er einen Punkt ausser sich gesucht hätte, um sich anzulehnen, auf sich selbst zurückgewiesen" . . . Ja, wenn es einen giebt! — Ob *Kant* nun sein Ding an sich bedingt oder unbedingt denken musste, lassen wir dahin gestellt. Die blosse Position durfte er sicher nicht ihm allein zusprechen und er hat es gewiss nicht gethan.

*) Ich bequeme mich hier der Ansicht an, welche die Position mit Zeitbestimmungen vermischt. (Doch s. Zt. 44.)

Dem Leser bleibt es überlassen, hiernach zu beurtheilen, ob uns die Position und die absolute Position dasselbe sein darf, wenn die letztere die Position eines Unbedingten bedeutet.

Wir treten in das Capitel vom Begriffe der Qualität ein. Ableitungen vom Begriffe des Sein haben wir nicht mehr zu erwarten, vom Seienden im strengen Sinne wird gar nicht mehr die Rede sein, nur noch vom Unbedingten, das uns ja eigentlich gar nicht interessiren kann, wenn es uns nur im Falle es ist interessiren soll, da für diesen Fall ja im Vorigen gar kein Beweis geliefert worden. Die folgende Untersuchung der vier Sätze über die Qualität erscheint also fast wie ein Ueberfluss.

In dem ersten Satze kommt der in der Mathematik gebräuchliche Ausdruck: positiv vor. Wäre dieser Ausdruck wörtlich zu nehmen, so wäre er erstens ganz ohne Sinn, weil man nicht von positiven Dingen, wie von Richtungen im positiven Sinne reden kann. Sähe man aber über diesen Widersinn auch ganz weg, so passte er zweitens sehr schlecht zum Prädicate eines Beziehungslosen, denn das + hat gar keine Bedeutung, wo man nicht an ein — denkt. Nun ist er aber auch wohl nicht wörtlich zu nehmen, *H.* würde sein Gegentheil sonst wohl nicht durch ein *non (non - A)*, sondern durch ein — bezeichnet haben. Er soll nichts weiter heissen als ponirt, im Gegensatz (nicht zu negativ, sondern) zu negirt. Wenn nun gesagt wurde, die Qualität des Seienden ist gänzlich ponirt, so denke man dabei doch nur ja nicht gleich daran, das Seiende etwa als ein Raum- oder Zeitausstopfendes vorzustellen, das durch jenes gänzlich und durch das Verbot einer Einmischung von Negationen vor Löchern und leeren Stellen geschützt werde. Das Lukrezische: *Sunt igitur solida ac sine inani corpora prima* folgt noch gar nicht. Wir kennen bis jetzt weder *corpora prima*, noch *solida*, noch *inane*, — wir kennen weiter nichts, als Sein und Nichtsein, und aus dieser Kenntniss ergiebt sich, mag das Seiende Poren haben oder nicht, (als allein richtige Uebersetzung des *H.*'schen ersten Satzes) Was ist, das ist und ist nicht — nicht. Diese Ableitung aus dem Begriffe des Sein dürfte man aber *H.* gern schenken wollen. Falsch würde sie dagegen sein, wenn man „die Qua-

lität des Seienden“ durch: Das Unbedingte, übersetzen und demnach schreiben wollte: Das Unbedingte ist und ist nicht — nicht. Denn, dass ein Unbedingtes ist, müsste doch erst bewiesen werden. Wäre es aber erwiesen, so hätten wir auch nur wiederum einen tautologischen Satz: Was — als Unbedingtes — ist, das ist — als Unbedingtes — und ist nicht — als Unbedingtes — nicht. Hiernach würde uns dieser erste Satz nur lehren, dass, wenn wir etwas setzen oder absolut setzen, wir es eben zu setzen oder absolut zu setzen haben. Aber was wir denn nun zu setzen oder absolut zu setzen haben, darüber erfahren wir durch ihn nichts. Und darüber allein sollten wir ja durch ihn etwas erfahren.

Voraussetzung des zweiten Satzes ist, dass nur das Unbedingte ist; aus dieser Voraussetzung wird er abgeleitet. Man bemerke dabei wohl, dass unter dem gesetzten Unbedingten nur das verstanden wird, welches auf sich selbst zurückgewiesen wird, gleich als ob es[1] „einen Punkt ausser sich gesucht hätte, um sich anzulehnen“. Einen Punkt ausser **sich!** Wir gehen nur auf die Voraussetzung ein, um zu zeigen, dass *H.* gar nicht den Boden für die Früchte hat, die er darauf ziehen wollte. In dem indirect geführten Beweise des Satzes wird angenommen, die Qualität enthalte zum wenigsten zwei Bestimmungen *A* und *B*. Geben wir nun auch zu, dass *A* und *B* das Eine ohne das Andere ungenügend sei, *A* das *B* (aber nur das *B*) und *B* das *A* (aber nur das *A*) bedürfe, um sich anzulehnen, so sehe ich wohl, wie das einzelne *A* und das einzelne *B*, aber nicht, wie [*A*, *B*] relativ gesetzt, wie mithin „die ganze Setzung lediglich relativ“ wäre. Was thut es denn, wenn es hier gänzlich an einem Punkte fehlt, „den die absolute Position treffen könnte“. Sie trifft hier eben ein Paar, von dem zwar jedes Glied nicht auf sich selbst, sondern das Eine auf das Andere, das Ganze aber auf sich selbst gewiesen wird, weil gar kein Gedanke daran ist, dass es, wegen der innerlichen auch eine äusserliche Bedingtheit, dass es „einen Punkt ausser sich“ nöthig hätte. Und vor dieser äusserlichen Bedingtheit war es ja allein zu bewahren. *H.* hat uns das Recht, uns das Unbedingte, wie er es anfänglich haben wollte, als ein [*A*, *B*] zu denken, durch seinen „Thurm von Einheiten“ nicht ver-

baut. Die Einheit des *A* und *B* ist nicht wiederum ein *C*, das nun von Neuem mit *A* und *B* durch eine Einheit, die ein *D* wäre, u. s. w. in's Unendliche verbunden werden müsste, sondern sie ist eben die Einheit von *A* und *B* und ihr ganzer Begriff darin erschöpft, dass sie es ist, was da macht, dass *A* nicht ohne *B*, *B* nicht ohne *A* ist. So steht die Einheit von *A* und *B* nicht ausserhalb dieser, damit sie den Punkt abgebe, woran sie sich anlehnen, — ein solcher „Punkt" ist sie gar nicht. Auch sind *A* und *B* gar nicht das Gesetzte, das auf sich selbst zurückzuweisen wäre, sondern [*A*, *B*], das nach gar keinem Punkt ausser sich sucht. Man wolle sich also ernstlich an die Begriffe halten, ehe man *H.* in die Lüfte folgt. Oder man erlaube uns auf einem andern Kartenhause nachzufolgen; das Reale kann nur einfach sein. *A* ist ein Reales, *A* ist ein Einfaches. Also das Reale *A* ist *A* und ein Einfaches. Wie wollt ihr seine *A*-heit und seine Einfachheit vereinigen? Durch eine Einheit? Wohlan, so lasst uns einen Thurm von Einheiten bauen . . !

In dem Beweise des dritten Satzes werden zwei Fälle unterschieden: Die „Theile können entweder getrennt und als unabhängig von einander betrachtet werden, oder sie stehen in unauflöslicher Verbindung." Mit der Annahme des ersten dieser Fälle begeht *H.* eine Ungereimtheit, um dem Gegner eine andere nachzuweisen, der wenigstens bei kaltem Blute und klaren Augen schwerlich absolute Wesen, die in gar keinen Beziehungen zu einander sollen stehen können, in Verbindung zu bringen versuchen wird. Der zweite Fall findet seine Berücksichtigung in unseren obigen Betrachtungen über den zweiten Satz.

Gegen den vierten Satz will ich nur dies einwenden, dass ich nicht weiss, ob Bestimmungen wie Einheit und Mehrheit, die ich allerdings auf Erscheinungen anwenden darf, auch auf Unbedingtes im ursprünglich *H.*schen Sinne angewandt werden können. Ebendasselbe würde ich bei der Frage geltend machen, ob denn das Unbedingte wohl continuirlich oder unendlich sein könne? Kann es wohl grau oder roth sein?

§. 12. Ergänzung der absoluten durch die relative Position. Die zufälligen Ansichten.

„Schaut man nun rückwärts auf das Fundament des bisherigen ontologischen Vortrags: so findet sich kein anderes als der Begriff des Sein [1]." Wenn das wahr ist, so müssen unsere bisher in diesem Abschnitte vorgekommenen Erörterungen in's Feuer. Vorläufig bewahrt sie indess noch ein guter Geist vor diesem Schicksale und der ist kein anderer, als — der Begriff des Sein, d. h. derjenige, welcher mit dem der *Kant'*schen blossen Position identisch ist.

Darf man den bisherigen Gegenstand der in diesem Abschnitt angestellten Untersuchung als die Brille ansehen, durch welche das Ding mit mehreren und veränderlichen Merkmalen erst zum metaphysischen Problem wird, so brauchen wir sie jetzt nur nicht aufzusetzen, um uns aller weiteren Arbeit zu überheben. Vielleicht lässt sich indess die *H.*sche Lösung seines vermeintlichen Problems noch von einer andern Seite betrachten oder um eines andern Zweckes willen mit Nutzen untersuchen, als deshalb, weil eine solche Untersuchung die Richtigkeit der Lösung eben jenes Problems zu bestätigen oder ihre Unrichtigkeit nachzuweisen im Stande wäre. Wir wollen uns daher vorläufig noch nicht versagen, darauf einzugehen. Zunächst noch etwas Anderes.

Wer *H.s* Ontologie etwa bis in den §. 210 nur als die Darstellung jenes Maassstabes für das erwähnte vermeintliche Problem angesehen hat, der wird nun finden, dass sie in der zweiten Hälfte zu etwas ganz anderem überspringt, nämlich der Darstellung des Lösungsmittels jenes Problems, dabei aber sich den Anschein giebt, als sei sie eigentlich auch vorher auf dieses Ziel gesteuert. Diesen Sprung — wenn er wirklich vorhanden ist, was ich dem Leser selbst zu prüfen überlasse — möchte man inzwischen vielleicht als bedeutungslos für die ernstere Seite der *H.*schen Wissenschaft geschehen lassen können; niemals wird man dazu aber bei einem anderen das Recht haben: Im vorletzten und letzten Absatze des §. 210 ist eine Kluft befestigt, welche die (*H.*sche) absolute und die relative Position von einander scheidet. Voll Siegesgewissheit, gemächlich und höf-

lich schickt sich *H.* an, diese Kluft zu überbrücken. Sehen wir zu, was die Logik zu diesem Brückenbau sagt.

Die Bildung von Begriffen, welche einen grösseren Umfang und geringeren Inhalt hätten, als gewisse andere, denen sie logisch übergeordnet wären, kann unmöglich als Weglassung eines beliebigen Merkmals der letzteren angesehen werden. Eine solche Verstümmelung von Begriffen, darf man ja nicht mit Abstractionen verwechseln. Umgekehrt muss man sich hüten, durch das blosse Ansetzen von Merkmalen das erreichen zu wollen, was man Determination nennt. Ich kann von dem Menschen nicht die Hände wegdenken und nun behaupten, ein logisch höherer Begriff zu dem Begriffe Mensch sei der eines handlosen Thiers. Unter diesen fallen Hund und Katze, aber niemals der (normale) Mensch, der vielmehr unter den des händehabenden Thiers gehört. Drückt der vermeintlich logisch höhere Begriff etwas aus, was niemals Prädicat des logisch niedrigeren werden kann, so stehen beide nimmermehr in dem hier ausgesprochenen Verhältnisse der Unterordnung. Umgekehrt lässt sich der Begriff des handlosen Thiers nicht durch das Merkmal des Händehabens ergänzen. Unter den Merkmalen des Handhabenden müsste immer wieder die Handlosigkeit vorkommen. Wenn man aus einem farblosen ein schwarzes Ding macht, so fügt man dem alten nicht ein neues Merkmal hinzu, sondern man vertauscht das alte gegen ein neues. Wer die Dinte dem Begriffe der farblosen Flüssigkeit unterordnet, diese für das Abstractum zu jener hält und behauptet, die Dinte habe wenigstens Ein Merkmal sicher mehr als die farblose Flüssigkeit, nämlich — die schwarze Farbe, nur der kann von einer absoluten Position im Gegensatz zu der relativen (denn so verstehe ich *H.*) als von einem abstracten Begriffe reden, nur der die erstere durch die letztere „ergänzen“, nur der das Isolirte, Absolute und dergleichen „durch nähere Bestimmungen“ zu einem solchen machen wollen, das für Dinge passt, wofür lediglich ein Nicht-isolirtes, Relatives und dergleichen „brauchbar“ ist.

Man darf sich hier nicht durch die Erinnerung an etwanige einfache Vorstellungen täuschen lassen. Wenn die Absoluten wirklich einfach wären, wie diese, oder diese wie jene, so folgt noch keineswegs, dass, weil man vielleicht von Vorstellun-

gen zufällige Ansichten fassen kann, die sie zu einander als in bestimmter Beziehung (und nicht bloss: überhaupt in Beziehung) versetzt darstellen [2], dieses nun auch von Absoluten gelten könne. Was von dem Einen Einfachen ausgesagt werden darf, darf darum nicht immer von dem Anderen behauptet werden, z. B. wenn das Eine relativ, das Andere absolut zu setzen ist. Weil das Einfache als solches gleichgültig gegen die Anwendung von zufälligen Ansichten überhaupt wäre, ist es doch als Absolutes dagegen so spröde wie nur möglich. Wenn *H.* etwa nachgewiesen, dass dies oder jenes Einfache zugänglich wäre für zufällige Ansichten, die uns ausdrückten, wie es mit anderem in Beziehung tritt, damit Neues bewirkt werde, so würde es irrig sein, hieraus zu folgern, dass jedes Einfache in dergleichen Beziehungen treten könne. Dieses: dass war die Voraussetzung des: wie, und das Letztere galt nur da, wo das Erstere bei einem Einfachen vorausgesetzt werden durfte. Der Begriff des Einfachen ist hier ein solcher, dem das Absolute und Relative untergeordnet werden. Jenes: dass, und daher auch das: wie, galt nur von einem gewissen Einfachen, aber nicht von der ganzen Sphäre seines Begriffs Das: wie wurde von dem allein bewiesen, für welches jenes: dass galt, und dies ist das Relative. Unter den Begriff vom Menschen gehört Kaukasier, Neger (u. s. f.). Beiden gebührt das Prädicat: Mensch, (wie vorher das Prädicat: einfach dem Relativen und Absoluten). Wenn man nun aber von diesem und jenem Menschen bewiese, er sei — schwarz, so gebührt das Prädicat nicht jedem Menschen, sondern nur eben diesem und jenem, d. h. demjenigen, von welchem allein die Voraussetzung gilt (etwa die, dass seine Eltern Neger waren), unter welcher hier lediglich jenes Prädicat folgt. So wenig wie alle Menschen schwarz sind, weil dieser oder jener ein Neger ist, so wenig sind alle Einfache für zufällige Ansichten, welche nur den bestimmten Ausdruck für die Relation abgeben, offen, weil Relative dafür zugänglich sind.

Die zufälligen Ansichten setzen die Fähigkeit zu Relationen voraus, und lehren nach dieser Voraussetzung nur, wie die zu gegenseitiger Beziehung Fähigen in eine solche eintreten. Sollen sie mithin auf Gesetzte angewandt werden, so stehen wir

plötzlich auf einem ganz andern Gebiete, als da, wo die Absoluten lagen.

Ueber den dritten Fall des §. 211 nur zwei Bemerkungen. Es ist für's Erste eine Unachtsamkeit, dass hier vielleicht dem früheren vierten Satze über die Qualität zu Liebe gesagt wird: „wir wissen bloss soviel: es giebt einen oder mehrere dergleichen Hauptbegriffe; und es muss von jedem derselben eine zufällige Ansicht möglich sein, wiewohl sie uns unbekannt bleibt.“ Wissen wir dieses, nämlich dass uns die z. A. unbekannt bleibt, und wissen wir ferner, dass es uns ebenso mit dem Hauptbegriffe selbst geht, so kann es mindestens nicht mehr zweifelhaft sein, ob es einen oder mehrere „dergleichen Hauptbegriffe“ giebt. Denn gäbe es nur einen solchen, und wir kennten nicht seine z. A., so weiss ich nicht, was wir (auf *H.*schem Standpunkte) überhaupt kennen sollten. Wäre sie uns aber bekannt als $\alpha + \beta$, so befänden wir uns damit auf dem Standpunkte, auf welchen uns *H.s* „viertens“ versetzt, was aber den sonstigen Voraussetzungen des dritten Falles widersprechen würde. Abgesehen davon dürfte in der Annahme nur Eines Hauptbegriffs aber in Verbindung mit der andern, dass uns seine z. A. bekannt wäre, ein *Quatenus* stecken, vor dem sich *H.* doch sonst so sehr verwahrt. Lassen wir nun diese Unachtsamkeit aus dem Spiele, so ergiebt sich für's Zweite folgende einzig richtige Auslegung des dritten Falls, in dem wir uns danach gar nicht „hier in der Metaphysik befinden“ könnten, wenn der Zusammenhang mit dem Vorigen nicht durch die erwähnte Kluft zerrissen wäre. *H.* sagt: „Oder drittens: wir kennen weder den Hauptbegriff *A*, noch die Theile α und β der zufälligen Ansicht, sammt der Form ihrer Verknüpfung.“ Man glaube nun ja nicht, dass an dieser Unkenntniss die Absolutheit derjenigen, die der Hauptbegriff umfasste, schuld sein müsste. Bei solchen kann gar nicht von zufälligen Ansichten in der bestimmten Bedeutung, welche sie hier stets haben, die Rede sein, bei solchen können „wir uns ihrer wirklichen Darstellung“ gar nicht annähern und ist es einfach abermals eine Unvorsichtigkeit, wenn hier das *Noli me tangere* nur etwas weiter vom Hauptbegriff hinverlegt wird, als „bei der Zerlegung der Töne und Farben in Gleiches und Entgegengesetztes“. Der obige Satz wäre so zu verändern: wir

kennen weder den Hauptbegriff A, noch gewisse*) Theile α und β der z. A., sammt der Form ihrer Verknüpfung; — und der Grund dafür darin zu suchen, dass die A, A' u. s. f. stets in einander verschränkt blieben und wir nicht wüssten, was denn eigentlich verschwunden wäre, wenn uns eine Erscheinung $m + n$ aufstiesse, ob ein $+ \xi$ und $- \xi$, ein $+ v$ und $- v$, ein $+ x$ und $- x$, ein $+ y$ und $- y$ (die erwähnten unbekannten α und β sammt der unbekannten Form ihrer Verknüpfung) zu setzen gewesen, oder ob etwa A und A' ungenügend und noch A'' nöthig*) und alle diese unbestimmt vielen so waren, dass sie vielleicht auch auf eine andere, als jene Weise $(A + A' + A'')$ verknüpft werden mussten, damit uns die Erscheinung $m + n$ entstehe. Die Bewegung b $(= m + n)$ kann als resultirende Wirkung von unzählig vielen Componenten $(A, A', A'' ..)$ angesehen und diese können wiederum als Resultanten unzählig vieler anderer Componenten (worunter α, β) betrachtet werden müssen, — und wissen wir gewiss nicht immer zu sagen, ob rotirende oder was für Bewegungen (die unbekannte Form der Verknüpfung der Theile einer z. A.) als Componenten anzusehen sind. Das ist der wahre Sinn des dritten Falles.

Und damit man nun genau wisse, dass man von der „qualitativen Atomistik“ nichts anderes zu erwarten habe, als was diesseits der erwähnten Kluft liegen kann, so bitte ich den Absatz zu überlegen, der im §. 212 auf das Beispiel von der schiefen Ebene folgt. Ich nehme darin nur auf Folgendes Rücksicht: Lehrt jenes Beispiel, was „qualitative Atomistik“ bedeutet, und ist es „ganz falsch, dass“ die einfachen Qualitäten (die „geraden Linien, nach welchen die Kräfte gerichtet sind“), „gleich Atomen, sich irgend etwas von Undurchdringlichkeit entgegensetzen sollten“, so müssen doch diese für einander undurchdringlichen Atome, und derartig waren die Absoluten, und jene Atome der qualitativen Atomistik nichts weniger als mit einander identisch sein. Auch nicht werden können! Denn die

*) Es sei

$$\begin{aligned} A &= m + x - a \\ A' &= n - x + b \\ A'' &= a - b \\ \hline A + A' + A'' &= m + n \end{aligned}$$

In diesem Falle kennen wir keinen Theil der z. A. von A''.

z. A. ist kein Zaubermittel, dies Unmögliche möglich zu machen, sondern ein in der Naturwissenschaft (wie das von *H.* angezogene Beispiel aus der Mechanik beweist) ganz gewöhnliches Hausmittel, das indess nur bei dafür empfänglichen Individuen angewandt wird. „Das Aeusserste, was wir über die wahren Qualitäten der Wesen bestimmen können, ist dies, dass jede dieser Qualitäten, einzeln und für sich allein betrachtet, mit Beiseitsetzung aller Relationen, schlechthin einfach, — die verschiedenen Qualitäten mehrerer Wesen aber grossentheils unter einander in conträrem Gegensatz seien.“ [3] Dass dieses „Aeusserste“ bislang noch nicht bewiesen ist, dafür muss der Leser den Beweis in unseren obigen Erörterungen suchen.

§. 13. Problem der Inhärenz. (Substanz. Zusammen.)

Nach unseren obigen Erörterungen können wir in dem Begriffe des Dinges mit mehreren Merkmalen gar nicht den Widerspruch finden, den *H.* darin erblickt, weil das Merkmal (die *H.*sche Qualität), durch dessen Einmischung er zu einem widersprechenden wird, gar nicht in ihn hineingehört. Nun ist aber das Ding ein Gegebenes, es gilt für eine Erscheinung, der man kein Dasein zutraut, ohne etwas, das sie dem Menschen giebt oder das sie als seinen Schatten in die Seele des auffassenden Subjects hineinwirft. Ob mit Recht oder Unrecht, das mag die Frage sein, jedenfalls herrscht hier eine Unruhe, die nur in der Beantwortung dieser Frage und in der Lösung jenes Zweifels endet. Es mag deshalb immerhin von Werth sein, zu prüfen, was *H.s* Untersuchungen erstens in Beziehung auf die Frage nach dem Begriffe der Inhärenz geleistet haben, die er so stellt: einen Begriff *a*, oder *b*, nicht durch absolute Position, welche dem *Esse*, sondern durch eine solche, welche dem *Inesse* entspricht, zu denken. Mit diesem Begriffe hängt dann der der Substanz zusammen. Es fragt sich, ob wir mit seiner Behandlung bei *H.* übereinstimmen können. Weiter wird man die Begründung der Einheit in der Vielheit der Merkmale, diese Vielheit selbst, die Verschiedenheit und endlich den Wechsel der Eigenschaften zu beurtheilen haben. Bei alle dem ist es aber nothwendig, sich mit *H.s* Begriff von der Ursache auseinanderzusetzen, damit nicht etwas als Ursache der Inhärenz, Substanz,

Einheit des Dinges u. s. f. angesehen werde, was niemals dafür gelten kann.

H. hält eine Welt des Seienden, worunter ich die in das wirkliche Geschehen verwickelten (und nicht verwickelten) Realen sammt den formalen Bedingungen dieses Geschehens verstehe, für die Ursache der Welt der Erscheinung. Die Belege hierfür sind leicht zu finden. Hat nun die Welt des Seienden weiter keine Bedeutung, als diese einer Ursache der Erscheinungswelt, so behaupte ich, dass sie nicht im Entferntesten als etwas angesehen werden darf, was auch für sich bestehen könnte, dass sie mithin auch gar nicht den Namen einer Welt des Seienden verdient. Ich habe an einem anderen Orte [1] ausgeführt, wie man die Ursache in keinerlei Weise für ein Ding, eine Qualität, die auch nur mit einer sinnlichen zu vergleichen wäre, halten darf. Wenn es bei *H.* heisst: „die Wesen, ganz und ungetheilt wie sie sind, werden Kräfte, oder sind insofern Kräfte, inwiefern sie mit andern von entgegengesetzter Qualität zusammen sind", so hätte er diesen Ausdruck zunächst wenigstens so strenge nehmen müssen, dass nun von der Welt des Seienden, da sie nichts, als Ursache der Erscheinungswelt ist, nicht das Mindeste übrig blieb, was als blosse Qualität (das Wort im Sinne von roth, fis u. dgl. genommen) anzusehen wäre. Sein Ausdruck würde die wahre Ansicht sehr nahe streifen, wenn er es mit dem Kräftewerden durchaus strenge nähme. Meint man aber, nun doch so etwas von *Quale* stehen lassen zu müssen, als dessen Kräfte man jene anzusehen habe, nicht also ohne Rückhalt „die Wesen, ganz und ungetheilt wie sie sind" zu Kräften machen zu dürfen, so geht man wieder der Wahrheit aus dem Wege. Uebrigens habe ich an der erwähnten Stelle nachgewiesen, dass es keinen Sinn hat, (wenn man metaphysisch von Ursache und Wirkung redet,) mehrere Ursachen, mehrere Kräfte also, ein vorher und nachher, mithin ein Kräftewerden anzunehmen. Zahl- und Zeitbestimmungen harren vielmehr, als etwas, das in's Bereich der Wirkungen gehört, der Beursachung und dürfen nicht selbst in das der Ursachen als Coefficienten aufgenommen werden.

Was nun zunächst das Problem der Inhärenz betrifft, so muss man für's Erste ja festhalten, dass wir auf *H.s* Stand-

punkte bereits wissen, alle die Dinge, welche uns für jenes Problem zu Grunde liegen, gehören in die Welt der Erscheinung. Alsdann ist aber klar, dass, wenn man für dasjenige in den Merkmalen der Dinge jener Erscheinungswelt, welches macht, dass sie nur durch eine Position, die dem *Inesse* entspricht, zu denken sind, eine Ursache sucht, diese nicht wieder mit dem alten, durch sie gerade zu beseitigenden Räthsel belastet sein darf. Nun verhält es sich aber mit den *H.*schen Ursachen so unglücklich. Indem *A′ A″ A‴*... mit *A* zusammengerathen, sollen sie in der Seele, *B* (bei einem vermittelten „Zusammen" mit dieser) gewisse einfache Empfindungen erzeugen (als Selbsterhaltungen der Seele veranlassen), denen, nicht nur in Beziehung auf die Seele, sondern auch auf die *substantia phaenomenon* des Dinges, für dessen Merkmale sie gelten (ich halte, hier beiläufig bemerkt, *H.s* „Seele" ebenfalls für nichts weiter, als eine solche *s. phaenomenon*), die Position des *Inesse* zukommen kann. Ursache dieser Beschaffenheit der einfachen Empfindungen ist jenes „Zusammen" der *A′ A″*... mit *A*. Weil sie von — *A′, A″*.. in diesem Zusammen mit *A* — in und vermittelst *B* erzeugt werden, werden sie als solche erzeugt. Aber dies Verhältniss des Erzeugten zu den Erzeugenden ist selbst wieder das des Getragenen zu einem Träger; — die Inhärenz im Gebiete der Erscheinung wird beursacht durch — eine Inhärenz im Gebiete des Seienden, und somit das Problem nicht gelöst, sondern lediglich verschoben. Ursache desjenigen Verhältnisses der einfachen oder zusammengesetzten inneren Zustände der Seele gegen einander, vermöge dessen das „Ich" (nicht nach meiner Ansicht) zum Träger von Merkmalen wird, ist ihr Zusammensein in der einfachen „Seele", wenigstens ist dies die *conditio sine qua non* bei *H.* Aber dieses Zusammensein setzt wieder das Sein *(Inesse)* in der Seele voraus und wenn dies nun auch wieder auf ein Zusammen anderer Wesen mit der Seele gestützt wird, wenn es heisst, im Zusammen der Seele mit einem *A, B, C* wird *a, b, c* erzeugt (denn darauf läuft das Selbsterhaltungswesen hinaus), so ist man nach allem Winden und Wenden doch wieder nur bei dem alten Probleme des *Inesse* angelangt. Denn rücksichtlich des Tragens selbst sind wir keinen Fuss breit weiter, wenn man

uns zwei oder mehrere Träger statt eines einzigen bietet.

Sehen wir nun zu, ob wir uns mit der Behandlung des Begriffs der Substanz bei *H.* vertragen können. Für's Erste ist hier vergessen, dass uns überall nur eine *s. phaenomenon* bekannt ist, und dass die Aufgabe war, für diese die metaphysische Ursache zu suchen. Sollte die letztere nun in einem *A* gefunden werden, welches mit mehreren Reihen *A', A''*,.. zusammen wäre, so ist dies falsch und nicht bloss aus Gründen, die *Drobisch* [2] anführt. Wenn ein *A* mit einem *A', A'', A'''* ... zusammen ist, so lässt sich erstens denken, dass auch *A'* und *A'', A''* und *A''', A'* und *A'''* u. s. f. zusammen gerathen. In diesem Falle lässt sich *A', A'', A'''* ... so gut wie *A* als Centralwesen fassen, oder als Ursache der Substanz *(s. phaen.)* oder als „Substanz", um *H.*sch zu reden, da jedes mit jedem zusammen und zwar unvermittelt zusammen ist. Nehmen wir aber auch zweitens an, dass nur *A* mit allen übrigen in einem unvermittelten Zusammen stehe, so lässt sich doch wieder jedes der *A' A''* ... als Centralwesen so gut fassen wie das *A* und über die „Substanz" des Dinges *N* herrschte abermals Zweifel. Mit *A'* wäre nämlich z. B. zwar *A'', A'''* ... nur in einem vermittelten Zusammen, aber ein *B' B''* ... könnte man mit ihm als ebenso unvermittelt zusammen denken, wie *A* ja mit ihm (oder es mit *A*) zusammen sein soll. Nun hätten wir also 1) *A* unvermittelt zusammen mit *A' A''* ..., vermittelt mit *B' B''* ..., 2) *A'* unvermittelt mit *A B' B''* ..., vermittelt mit *A'' A'''* ... u. s. f. So liesse sich jedes Wesen, das mit anderen zusammen ist, in *H.s* Sinne als Substanz fassen. Nehmen wir nämlich auch drittens an, dass *A'* nur mit *A* und mit keinem anderen in unvermitteltem Zusammen stände, so liesse sich doch *A'*, wenn man auf *H.*sche Gedanken einginge, als „Substanz", als Repräsentant der Einheit des Dinges fassen. Denn gesetzt, erst im Zusammen mit *A'* würde *A* fähig mit *A'' A'''* ... zusammen das Ding mit den Merkmalen (*a* oder) *a', a'', a'''* ... zu schaffen, durch den Wegfall von *A'* wechselte aber alles derartig, dass es durchaus einem Verschwinden des alten Dinges gleich käme, so wüsste ich doch nicht, ob ich *A* oder *A'* zu jenem Repräsentanten machen sollte. Dieser letzte Fall möchte nun aber

schon dazu überleiten, lieber die Gesammtheit der im Zusammen begriffenen Wesen als Substanz des Dinges anzusehen, dessen reale Voraussetzung sie constituiren. Aber wie viele sind dieses? Wodurch kommt z. B. das Sonnenbild in meiner Seele zu Stande, wodurch andere Dinge, die wir ohne Weiteres für selbstständig hielten oder um mit *H.* zu reden, absolut setzen? Am Ende wird sich immer nur die Gesammtheit der im vermittelten und unvermittelten Zusammen begriffenen Realen, mithin die gesammte Welt des in das wirkliche Geschehen verwickelten oder noch verwickelt werdenden und schon gewesenen Seienden als Substanz ergeben. Aber dies würde doch bloss das nächste Ergebniss sein. Uns kommt es hier darauf an, zu wissen, was die Ursache der *substantia phaenomenon*, nicht was die Substanz eines vielleicht geträumten realen Dinges (Complexes von realen Wesen u. s. f.) ist. Was ist es, das da macht, dass gewisse innere Zustände in Gruppen zusammen treten, die wir Dinge nennen. Diese Frage hat *H.* gar nicht beantwortet. Denn aus dem eben Gesagten erhellt die Willkürlichkeit der Annahme Eines Wesens oder einer bestimmten Gruppe von Wesen als Hauptursache. Selbst da, wo die *H.*sche Ansicht Hoffnung hat, am wenigsten Widerspruch zu erfahren, bei der Annahme der Seele als Substanz eines geistigen Wesens, haben wir doch nichts weiter als eine Behauptung. Dies wird noch klarer werden, durch die zunächst anzustellende Untersuchung über die Einheit des Dinges. Wenn ein A mit einem oder mehreren A', A'', A'''... zusammen ist, und diese jedes wiederum mit einem oder mehreren $A_{,}, A_{,,}, A_{,,,}$, so bleibt es immer zweifelhaft, ob wir hier Ein Ding mit verschiedenen Eigenschaften erhalten werden oder viele Dinge mit solchen Eigenschaften, unter denen je eins aus dem Zusammen der $A' A''$.. mit A entspränge. Wir wollen also einmal sagen: Es kommt hier darauf an, ob A mit $A' A''$... oder $A' A''$.. mit A zusammen sind, im ersten Falle würde dann etwa Ein Ding mit mehreren Merkmalen $a' a''$..., im zweiten würden mehrere Dinge entstehen, von denen dem einen ein a, dem andern ein b u. s. w. als Merkmal zukäme. Nun soll es aber „keine Substantialität ohne Causalität" geben. Folglich müsste erst im Zusammen des A mit $A' A''$. . jenes zu einem solchen werden, dass es nun erst im

vermittelten oder unmittelbaren Zusammen mit der Seele des auffassenden Subjects den Zusammenhang der Merkmale des Dinges bewirken könnte. Ein höchst überflüssiger Umschweif! Wenn hier im Zusammen der Wesen erst alles das entstehen soll, was Ursache der Substanz des sinnlichen Dinges würde, so möge man sich doch mit den $A'A''A'''\ldots$ begnügen. Wozu noch ein Reales zum Bande derselben machen? Ihr gegenseitiges Zusammen ist Band genug für sie, damit auch der Abglanz ihres Vereins in der Seele als ein Verband von Merkmalen erscheine. Auch die Seele braucht nicht ein einfaches oder einheitliches Wesen zu sein! Was die Wesen zusammen mit der einfachen Seele zu schaffen im Stande sein sollen, das vermögen sie wohl auch ohne dieselbe. Denn wie in jenem Falle ist auch hier das Zusammen an Allem schuld. Wenn ein A mit einem $A'A''A'''\ldots$ u. s. f. zusammengeräth, so bleibt es immer zweifelhaft, ob hier in A mehrere innere Zustände (besser Vorgestellte), die in Einem geistigen Wesen, schliesslich in Einem Ich zusammenhängen, entstehen, oder ob mehrere geistige Wesen mit je Einem inneren Zustande das Ergebniss sein werden. Um mich deutlicher auszudrücken, will ich den inneren Zustand im Allgemeinen: a, verschiedene: $a'a''a'''\ldots$ nennen, den Charakter jedes inneren Zustandes aber, der ihn befähigt und allein befähigt, mit Anderen in einer besonderen Individualität zusammenzuhängen, durch einen Index unten am Buchstaben bezeichnen. Auf die Weise würden etwa $a', a'', a'''\ldots$ Vorgestellte des Individuums $\alpha_{\prime}$, dagegen $a'_{\prime} a'_{\prime\prime} a'_{\prime\prime\prime}\ldots$ ein Vorgestelltes der Individuen $\alpha_{\prime}\alpha_{\prime\prime}\alpha_{\prime\prime\prime}\ldots$ von der Qualität a' sein. Nun, meine ich, bleibt es zweifelhaft, ob jenes Zusammen in dem Wesen A etwa $a', a'', a'''\ldots$ oder $a'_{\prime} a'_{\prime\prime} a'_{\prime\prime\prime}\ldots$ erzeugt. Nur demjenigen, der von vornherein in dem Wesen A Eine bestimmte Seele*), d. h. den Träger

*) Diese ist das „Band“ (vgl. Einl. in d. Phil., Werke I. S. 70), von dem die Vorstellungen wie „von Einem Gefässe umfasst“, oder besser in Ein Geschehen verknüpft werden. Das Ich ist dasjenige, was „an alles unser Vorgestelltes“ gehört. An das Vorgestellte! So ist die Seele, und nicht das Ich Substanz *(s. phaenomenon)* des geistigen „Dinges“, wenn nämlich die Vorstellungen (und nicht die Vorgestellten) als die eigentlichen „einzelnen Merkmale“ des geistigen „Dinges“ angesehen werden müssen.

solcher Vorstellungen, denen dieselbe Individualität als Vorstellendes zukommt, (was durch die Gleichheit des Index unten bezeichnet wird), voraussetzt, nur demjenigen, der durch das, was die Verschiedenheit des Index unten ausdrückt, das *A* zu spalten meint, während er dem, was der Index oben bezeichnet, diese Fähigkeit nicht zutraut, nur demjenigen endlich, dem die Einfachheit des Wesens Ernst(?) ist, der Zusammenhang der Wesen aber immer auf Schrauben stehen bleibt, — nur einem solchen mag es über allen Zweifel erhaben sein, was hier geschehen werde. Uns aber will es scheinen, als ob man keineswegs ein *vinculum substantiale* bedürfe, um die *substantia phaenomenon*, die wir „Seele" nennen (und ein anderes Prädicat verdient diese „Seele" nicht) zu beursachen. Zunächst kann man daher das Wesen *A* ganz wegfallen und sich an dem Zusammen anderer Wesen (einem *vinculum causale*) genügen lassen. Schliesslich aber werden auch Zusammen und andere Wesen der Ursache Platz machen müssen.

So wenig es genügen kann, wegen der Einheit des Dinges ein Wesen als „Ursache" derselben wenigstens im Verein mit anderen anzusehen, so wenig darf man wegen der Vielheit und Verschiedenheit der Merkmale viele und verschiedene Wesen annehmen. Es würde dies ebenso wenig Sinn haben, als wenn man wegen der Empfindung des Rothen die Ursache dieser selbst roth machen wollte. Daher scheint mir denn auch der sog. pluralistische Realismus bei *H.* nichts weniger als gerechtfertigt zu sein und auf ziemlich ebenso rohen Voraussetzungen zu beruhen, als jene Ansichten, welche etwa die Seele zu einem getreuen Spiegel desjenigen machen, was um sie her vorgeht.

§. 14. Vom wirklichen Geschehen.

Wir müssen aber die Vielheit der Realen vorläufig annehmen, um *H.* in seine Lehre vom „wirklichen Geschehen" folgen zu können. Aus dem Bedürfnisse des Beweises jener Vielheit erklärt sich wohl auch die sonderbare Stellung der Capitel von der Inhärenz und Veränderung vor dem vom wirklichen Geschehen. Ohne dies hätte man ihnen wohl das letz-

tere vorangeschickt und sich nicht mit dem „dunkeln Ausdruck Zusammen“ beholfen.

Wegen der Störungen und Selbsterhaltungen, thut man, glaube ich, gut, sich des Hemmens und Strebens in der Psychologie zu erinnern. Um zu begreifen, was *H.* damit sagen will, dass für die Wesen gar keine Störung und doch Selbsterhaltung erfolge, hat man vielleicht vorauszusetzen, dass, wie die Vorstellung [1] „nicht als eine ursprünglich angreifende, sondern nur als eine widerstehende Kraft betrachtet werden“ dürfe, ebenso das Wesen nicht als eine ursprünglich störende, sondern nur sich selbst erhaltende Kraft angesehen werden solle. Wie bei den Vorstellungen nur die Verhältnisszahl des Leidens einer jeden in Rechnung kommt, nicht aber die des Wirkens [2] so mag hier nur die Grösse oder Beschaffenheit der Selbsterhaltung, nicht aber die der Störung in Anschlag gebracht werden sollen. Der Name „Selbsterhaltung“ und der Ausdruck „*A* erhält sich als *A*“ erklärt sich dann folgender Maassen. Soweit die wirkliche Vorstellung *a* gehemmt ist, soweit ist sie in ein Streben vorzustellen verwandelt. Dieses Streben stammt völlig aus ihrer eigenen Natur. Darin erhält sie selbst sich und sich selbst. So wird nun das Wesen *A* nicht durch ein Wesen *B* in seiner ursprünglichen Qualität erhalten (wenn *C* es darin störte), sondern es erhält sich selbst darin. Wie das Streben nicht eine Störung des *c* durch *c* ist, sondern das, was *a* thut, wegen einer Störung des *c*, so ist die Selbsterhaltung des *A* nicht eine Störung desselben durch *C*, sondern das, was *A* thut, wegen einer Störung des *C*. Dies, glaube ich, ist es, was *H.* will.

Schliesslich noch Folgendes über die vermeinte Zufälligkeit des wirklichen Geschehens für die Wesen. „Sie können ohne allen Zweifel dergestalt selbstständig und gesondert verharren, dass“ . . u. s. w. „Wir sollten und mussten sie zusammenfassen; auf das Gebot der Erscheinung!“ Die Wesen würden also auch sein können, wenn jedes isolirt wäre. Dies ist wohl die Deutung des ersten Satzes. Wenn nur Eine einfache Vorstellung in der Seele wäre, so wäre sie eben darin und brauchte nicht zu warten, dass andere kämen oder brauchte nicht mit andern zu kommen um überhaupt darin sein zu kön-

nen. Ebenso kann ein Wesen sein, wenn es auch nicht mit anderen zusammen ist. Nun gebietet uns die Erscheinung, wenigstens einige Wesen zusammenzufassen. Aber wer gebot denn den Wesen, sich in Zusammenhang zu setzen, so dass oder damit die Erscheinung entstand, die uns jenes gebietet. Ein Gott oder ein Zufall? Wenn nun die Wesen zusammen sind, so „wird die Causalität" „sogleich nothwendig, und nicht bloss möglich". Woher stammt denn diese Nothwendigkeit? Meine Vorstellungen müssen [3] „Ein intensives Thun ausmachen, sofern sie nicht entgegengesetzt und nicht gehemmt sind", müssen „sich hemmen, in so weit ihr Gegensatz es mit sich bringt", weil sie „alle in Einem Vorstellenden als Thätigkeiten (Selbsterhaltungen) desselben beisammen sind". Dadurch können erst die Vorstellungen zu Kräften werden. Die Einfachheit der Seele, das Beisammensein in ihr, d. h. dies, dass in ihnen allen nur die Eine Seele leidet, ist dazu die nothwendige Voraussetzung. Sind sie in ihr beisammen, so müssen sie Kräfte werden; die Einfachheit der Seele zwingt sie dazu (wohl verstanden, nach *H.s* Meinung!) Sind die Wesen zusammen, so müssen sie Kräfte werden; wer zwingt denn sie dazu? Die Antwort hierauf ist uns *H.* meines Wissens schuldig geblieben.

Dritter Abschnitt.

Die Ontologie der Schule. Die Gegner.

§. 15. Strümpell.

Zunächst wollen wir uns nun wieder zu *Strümpell's* Kritischer Beleuchtung der „Hauptpunkte der Herbart'schen Metaphysik" wenden und zwar diesmal sogleich an die „Kritik des Inhalts". [1]

Um die Stellung *Str. s* zu der von ihm kritisirten *H.*schen Behandlung des Inhärenzbegriffs zu verstehen, muss man bemerken, dass er sich an den Begriff des Dinges als Erscheinung hält. Er geht von der Skepsis aus. Diese Skepsis steht

aber bei *H.* nur da wie ein Aussenwerk des Systems, mindestens nicht, wie ein Anfang. *H.* geht aus von dem Begriffe des Dinges mit mehreren Merkmalen, als einem widersprechenden. Dieser Widerspruch, nicht aber die (in dieser Hinsicht vielleicht widerspruchslose) Erscheinung, bildet ihm den Anfang der Metaphysik. Jener Widerspruch aber liegt nach *H.*, wenn ich ihn richtig verstehe, darin, dass dem gemeinen Bewusstsein das Ding mit mehreren Merkmalen für ein Seiendes gilt und ihm doch nach dem Begriffe vom Sein nur Das für ein Seiendes gelten darf, was sich zugleich als ein Einfaches darstellt. Von dieser Auffassungsweise aus beginnt *H.* die Lösung des Problems zu suchen. Er behält die gemeine Ansicht bei, dass man es hier mit einem in ihrem Sinne Objectiven zu thun habe; er vergisst die Skepsis, welcher der bekannte „Kinderglaube" zum Opfer fällt, er lässt sie gar nicht auf sich wirken. Hätte er das gethan, hätte er festgehalten, oder sich daran erinnert, „dass die Merkmale eben nur unsere eigenen Empfindungen sind"[2], so wäre die Lösung nach der Methode der Beziehungen vielleicht zunächst so vor sich gegangen. Als die (zu vervielfachenden) *M* hätten die (schon in der Erscheinung als viele vorliegenden) Merkmale gegolten, und diese Merkmale zusammen hätten als *N* die Substanz ergeben, d. h. eine *substantia phaenomenon*, kein reales Wesen, sondern etwas, das man sich vielleicht aus folgenden Worten *Str.s* herauslesen kann[3]: „Man wird finden, dass, weil die Einheit der Complexion" . . „als eine psychische Nothwendigkeit nachgewiesen ist, sie auch nur als solche für das metaphysische Denken gelten kann."

Am Ziele war er — bei seinem Realismus — damit noch nicht, und ich kann es eigentlich kaum verstehen, wie *Str.*, ein Herbartianer, statt nach den angeführten Worten also fortzufahren: „das heisst, dass eben dieser Nothwendigkeit wegen allerdings auch ihr Begriff von dem metaphysischen Denken nicht zu umgehen, aber gewiss auch nicht in dem Sinne wird zu verwenden sein, als ob sich von ihm aus eine selbstständige und von der Beziehung auf das denkende Subject freie Untersuchung führen liesse"; statt den Inhalt der *H.*'schen Untersuchung, wenigstens was das nicht-psychische (ich vermeide hier absichtlich den Ausdruck: das sinnliche) Ding betrifft, in

Frage zu stellen, nicht vielmehr erstens folgender Maassen fortfuhr.

Es fragt sich aber, woher diese psychische Nothwendigkeit rühren möge. Offenbar nicht allein von der Einheit oder Einfachheit der Seele. Denn diese verursacht wohl Complicationen und Verschmelzungen, aber sie allein macht doch nicht die Elemente dieser Vorgänge so, dass nur ganz bestimmte Complexionen daraus erfolgen können. In einem Beispiele: Sie lässt zwar das Weiss dieses Papiers mit der Temperatur desselben sich compliciren, aber nicht mit der des Schnees; woher rührt das nun? Warum verschmilzt die Weisse des Schnees nur mit seiner, die Bläue jener Blume nur mit ihrer Temperatur, und warum tritt hier kein allgemeines Durcheinander ein? Darum nicht, konnte der Herbartianer sagen, weil nicht einfach *B*, nämlich die Seele, das gemeinsame Anfangsglied für die Reihen

$$A' + A' + \ldots$$
$$A'' + A'' + \ldots$$
$$A''' + A''' + \ldots$$
u. s. w.

bildet, wodurch etwa im Allgemeinen das Problem der Inhärenz in Beziehung auf das psychische Ding gelöst würde, sondern weil die Reihen alle für's Erste durch ein gemeinsames *A* (oder in einer andern Weise, wenn man die Bedenklichkeiten hier erwägen wollte, auf die *Drobisch*[4] verfiel und die auch *Strümpell*[5] in diesem Falle haben dürfte,) zusammengehalten werden und nun erst, in diesem Zusammen mit *B*, der Seele, zusammentreten, die dann, in ihren Selbsterhaltungen nicht nur auf die (versuchten) Störungen der einfachen, aber qualitativ unterschiedenen A', A'' u. s. w. . . . durch verschiedene einfache Empfindungen, sondern auch auf die Störungen in bestimmtem Zusammen durch ein bestimmtes Zusammen, eine bestimmte Complexion der Empfindungen, der Merkmale reagirt. So bildete (etwa) das *A* zusammen mit dem A'; A'' . . . (bezw. die A', A'' . . . in ihrem Zusammen) das intelligibele Ding und dieses erzeugte nun durch sein Zusammen mit *B*, der Seele, in der Seele das sinnliche Ding.

Statt dann zweitens, wie gesagt, sich gegen den Inhalt

der *H.*schen Lehre in der Weise zu kehren, wie *Str.* es gethan, konnte er allenfalls den — immerhin leichter zu tragenden — Vorwurf gegen die Form erheben.

Ein Herbartianer hätte in der obigen Weise fortfahren können; freilich aber nicht Jemand, dem der *H.sche* oder ein ähnlicher Realismus noch ein Problem und keineswegs eine ausgemachte Sache ist [6]. Ich lasse mir hieran genügen und wende mich zu *Str.s* Behandlung der Lehre *H.s* vom wirklichen Geschehen.

Was hierbei zunächst die Unterscheidung betrifft, die *Str.* zwischen einer dem qualitativen und einer dem formellen Gegensatze entsprechenden Negation anstellt, so will ich nur zu beweisen suchen, dass dieser Gegensatz, wenigstens wie ihn mir *Str.* zu fassen scheint, gar nicht als ein doppelter vorliegt, dabei aber die Frage nach der Möglichkeit der Negirung eines Ponirten ganz auf sich beruhen lassen. Wenn Jemand, der „zwei Schritte rechtshin gethan und dann eben so viele rückwärts gemacht“ hat, damit die Richtung „rechtshin“ (vorwärts) negirt hätte, so hätte er damit zugleich seine Bewegung in der ersten Richtung negirt. Diese Bewegung in der ersten Richtung ist aber nur ein Merkmal der ganzen Erscheinung des in jener Richtung sich Bewegenden. Wo aber ein Merkmal einer Erscheinung negirt wird, da wird die ganze Erscheinung negirt, nach sog. Form und sog. Inhalt. Somit hat der, welcher die erste negiren zu können glaubt, auch sicher das zu negiren, dem er vorzugsweise den Charakter des Qualitativen zuerkennt. Ich zweifle nun gar nicht, dass manchem dies wie eine Künstelei mit Begriffen vorkommen wird. Aber wenn man sich die Mühe nicht verdriessen lassen will, den Begriff einer Erscheinung zu untersuchen, etwa wie ich anderwärts [7] mich über den Zusammenhang der vermeintlichen Theile einer Bewegung ergangen habe, wenn man sich ferner überzeugen kann, dass Betrachtungsweisen, die gewöhnlicher sind, nicht immer zugleich die wahreren und die Natur der Dinge treuer wiedergebenden zu sein pflegen, so zweifle ich wiederum nicht, dass man in der scheinbaren Künstelei die Wahrheit, in der scheinbaren Wahrheit die Künstelei finden wird. Denn wenn man Form und Inhalt, statt in Abstracto, in Concreto trennt, so

spielt man seine Begriffskünste in die Natur hinein. Man zerreisst die Natur und das heisst nichts anderes, als man vernichtet sie. Man giebt die Kunst des vorsichtigen Denkens preis und ergiebt sich der Künstelei einer Naturconstruction, welche alles construiren mag, nur nicht eine Natur, deren Destruction sie vielmehr besser heissen dürfte.

Weiterhin wendet sich *Str.* gegen *H.s* Folgerung von den zuf. Ansichten auf die Selbsterhaltungen. Er meint, der Schluss von ihnen auf diese könne nur lauten: „denken wir die zufälligen Ansichten zweier Wesen, so heben sich die entgegengesetzten Theile einander auf; nun aber ist dieser Gedanke in Bezug auf reale Wesen ein ganz leerer Gedanke: folglich kann in Bezug auf sie daraus auch Nichts gefolgert werden.“ Er sagt dann weiter: „Hier liegt eigentlich die grösste Täuschung in der Deduction, nämlich die, dass in den Gedanken des Nichtaufhebens eine reale Beziehung als Folge hineingebracht wird, die ihm nun und nimmermehr zukommen kann; es ist dies geradezu eine Verwechslelung des Denkens mit einer Realität.“ Ich muss auch dieses Mal wieder *H.* gegen den Herbartianer in Schutz nehmen. Nur der Ausdruck ist hier bei *H.* verfehlt, aber der genauen Beobachtung kann es nicht entgehen, dass es eben wirklich nur der Ausdruck ist. *H.* schreibt freilich: „In Begriffen, sagten wir, bleibe von den zufälligen Ansichten $\alpha + \beta + \gamma$ und $m + n - \gamma$ nur übrig $\alpha + \beta + m + n$;“ er schreibt ferner: „Wohlan denn! wir wollen ihre Begriffe wiederum trennen!“ Aber er fährt sogleich nach diesen letzten Worten fort: „Um so mehr, da nichts gewisser und klärer sein kann, als dies, dass zwei Wesen, jedes real, jedes absolut gesetzt, an keine gegenseitige Beziehung irgendwie gebunden sind. Sie können ohne allen Zweifel dergestalt selbstständig und gesondert verharren, dass unsere ganze Entgegensetzung ihrer zufälligen Ansichten ein leerer Gedanke wird, der in Ansehung ihrer selbst nicht das Geringste bedeutet.“ Hier ist augenscheinlich nicht mehr von einem Zusammenfassen der Begriffe, sondern von einer Beziehung der Wesen zu einander, einem Begriffe der Wesen im Zusammen die Rede. Und das bedeutet das Zusammen der Begriffe auch vorher. Man hat sich unter den zuf. Ansichten nicht Ansichten zu denken, die wir von ihren

Begriffen fassen, Urtheile, in die wir diese Begriffe auseinanderlegen, wenn wir die letzteren, die Begriffe im Gedanken zusammenhalten, sondern Ansichten, welche die Wesen uns bieten, oder Urtheile, zu deren Bildung über sie die Wesen uns zwingen, wenn sie *(realiter)* zusammentreffen. Auch an einer früheren Stelle der *H.*schen Metaphysik heisst das zu Zerlegende etwa der „Hauptbegriff", und ist darunter nicht ein zu zerlegender Begriff, sondern ein zu zerlegendes Objectives (wenn ich mich so ausdrücken darf) verstanden. Es heisst dort[8] z. B.: „So kennen wir im Parallelogramm der Kräfte sowohl die Diagonale, als die Seiten; wir kennen also die beiden Seitenkräfte, welche im Zusammenwirken vollkommen gleich gelten einer einzigen ungetheilten, deren Begriff für sich klar ist." *H.* wird nicht meinen, durch die Zusammensetung von Begriffen der Seitenkräfte — den Nebenbegriffen — das erreichen zu können, was der Hauptbegriff, das heisst hier, die Hauptkraft, welche den Inhalt des Hauptbegriffs bildet, zu Wege bringen soll. Der Herbartianer *Str.* also, wenn er weiter keine Einrede gegen die Deduction der Selbsterhaltungslehre vorzubringen weiss, wenn er es wirklich für eine „metaphysische Wahrheit" hält, „dass sich in den einfachen Qualitäten unter gewissen Bedingungen und aus gewissen Gründen einfache Zustände einfinden müssen", kann hier ruhig lassen, was *H.* meinte, und braucht nur etwa die Worte zu ändern, die es ausdrücken sollten.

Zuletzt noch eine unsorgfältige Behandlung des *H.*schen Textes. *Str.* citirt[9]: „die Wesen bestehen in der Lage, worin sie sich befinden, wider einander; ihr Zustand ist Widerstand; keins giebt nach, obgleich jedes sich bewegen sollte." Dieses ist eine Verschlimmbesserung der Ausdrucksweise *H.s*, die hier allerdings wohl einer Verbesserung bedarf. Hinter dem Worte „Widerstand" heisst es bei *H.*: „Wir könnten mit einem sinnlichen Gleichnisse nun auch sagen, was sie thun. Nämlich sie drücken einander. Denn in der Sinnenwelt" . . . u. s. f. Wollte man den Text nun verbessern, so konnte man die Worte, welche aussagen, dass hier von einem Gleichnisse die Rede ist, vor den von *Str.* citirten anbringen, vor den Worten: „Sie bestehen in der Lage" u. s. f. Sie aber ganz auslassen und auf Grund dieser Weglassung noch gar einen

Fehler finden wollen, der „jedem Kenner des Gegenstandes ohne alles Weitere sichtbar sein" müsse, heisst doch wohl nicht seine eigene Bekanntschaft mit dem Gegenstande an den Tag legen, geschweige denn, Kritik an ihm üben.

§. 16. Stephan.

Stephan hätte wissen sollen, dass *H.* nicht so ohne Weiteres das „Was" seiner Realen [1] in der Erfahrung zu finden glaubte, dass er vielmehr nur gemeint haben kann, der Begriff des Sein werde uns durch dieselbe bekannt, und aus diesem folge diejenige Ansicht jenes „Was", die *St.* für grundlos zu halten scheint, indem er sie von der Erfahrung verleugnen lässt, wiewohl er doch jene andere Meinung *H.s* vom Gegebensein (oder wie soll ich mich ausdrücken?) des (*H.*schen) Seins und seine Folgerung aus dem Begriffe desselben auf das Was nicht anzuzweifeln scheint [2].

Der Bemerkung, dass dem absolut Seienden „die einfache Unmöglichkeit seiner Störung" genüge, können wir uns anschliessen. Warum aber nahm denn diese Skepsis den Begriff jenes Seienden wie ein Dogma hin, warum erwähnt sie mit keinem Sterbenswörtchen der bekannten Ergänzung der absoluten Position durch die relative? . . .

§. 17. Lotze und Drobisch.

Angenommen, ich wäre im Stande, mit der Bemerkung *Lotze's* [1], dass nur demjenigen das „Prädicat des schlechthin für sich Seins" zukomme, welches „die beiden Forderungen gleichzeitig erfüllt, sowohl zu sein, als um seiner selbst willen sein zu sollen", mich in Uebereinstimmung zu erklären, so bin ich doch nicht der Meinung, ihm beitreten zu dürfen, wenn er sagt: „Finden wir einen Inhalt, der beiden Anforderungen genügt, so werden wir in ihm das wahrhaft Seiende anerkennen; finden wir keinen, so mögen wir zwar zugeben, dass jene Welt der realen Wesen, welche als Maschinen den Schein der Erfahrung hervorbringen, für unsere Erkenntniss das letzte, das factisch Existirende ist, dessen Abhängigkeit von anderen Gründen uns verborgen ist, allein die Aufgabe wird immer bleiben, dieses Andere zu suchen, und wir werden nicht bis zu dem

wahrhaft Seienden, sondern nur bis zu dem letzten erkennbaren Wirklichen vorgedrungen sein, dessen Zusammenhang mit dem gegebenen Scheine sich noch übersehen lässt." Ich weiss nicht, wie weit ich reale Wesen hier als Maschinen zulassen darf. Im metaphysischen Sinne Mit- oder Mittel-Ursachen für das Dasein des „Scheins der Erfahrung" können aber Reale niemals werden. Das Seinsollen braucht sich nicht erst eine Welt von Geräthschaften zu erzeugen, um vermittelst dieser hernach erst das letzte Product, „den Schein der Erfahrung" zu schaffen. Giebt es dergleichen, was hier als Geräthschaften zurückgewiesen wird, so ist es nichts als ein Stück des gesammten Seienden, von dem der „Schein der Erfahrung" ein anderes ist. Ausserdem aber kommt man nicht auf diesem regressiven Wege der Untersuchung zu dem „wahrhaft Seienden", sondern, wenn man nämlich unter jenem regressiven Wege hier den Weg zu der Ursache, unter dem progressiven den zur Wirkung verstehen will, vielmehr zu dem Sein und Seinsollen, auf dem progressiven aber zu jenem Seienden und Seinsollenden.

Ist die anderswo von mir gelieferte Entwicklung dessen, was der Begriff der Ursache will, richtig, verdient dieser Begriff ebenso, wie der des Seins selber in dem des Seienden überhaupt gefunden zu werden, so versetzt sich der Begriff des Seins mit einem solchen des Nichtauchnichtseinkönnens und Alles, was ist, wird zu einem Absoluten in dem Sinne, dass bei ihm gar nicht mehr an die Möglichkeit eines Nichtseins gedacht werden kann.

Gegen diese Auffassung wird man nun die *causa sui* mit ihren Schrecken — wie *Drobisch*[2] gegen *Lotze*, (ob mit Recht oder Unrecht, lassen wir dahingestellt) — nicht aufbieten können. Denn ihr ist ein Reales niemals *causa* im wahren Sinne, sondern immer nur Wirkung (im wahren Sinne) und gerade deshalb absolut. Das Reale überlegt also auch nicht bei sich selbst, ob es wohl jenes Nichtauchnichtseinkönnen verdiene und wirkt sich nun in Folge dieser Ueberlegung, vielleicht gar noch durch eine Zurüstung von Mitteln. Wer jenes Nichtauchnichtseinkönnen ein Seinsollen, das Reale aber einen Zweck auf Grund solcher Hintergedanken nännte, mit dessen Ansicht hat die erwähnte Auffassung nichts zu schaffen.

Ob aus jenem mit dem Nichtauchnichtseinkönnen versetzten Sein für uns sich Bestimmungen des *Quale* ergeben können, muss ich hier dahin gestellt sein lassen. Aus dem *Kant*'schen Begriff vom Sein [3] hat *H.* auch nichts abgeleitet. Das weiss ich, dass sich mit ihm nur eine Welt verträgt, in der „das Schlechte und Hässliche" die gleiche Existenz in Anspruch nimmt, wie „das Gute und Schöne", und nicht eine Welt, in der nur „das Gute und Schöne" [3a] zu Worte käme. Wie sie sich aber mit ihm verträgt, das behaupte ich damit noch nicht zu wissen.

Seinen „Schein der Substanz" hat *L.* hier wenigstens aus seinem Begriffe vom Sein oder seiner Annahme eines Reichs der Gesetze eben so wenig abgeleitet [4], wie *H.* denjenigen seiner Qualität aus dem *Kant*'schen oder auch nur aus seinem eigenen Begriffe des Seins. Vielmehr dürften ihm wohl nur die „Neigungen des menschlichen Verstandes" zu dem „Punkte der Realität" verholfen haben und hat er hier wohl ebenso wenig nachgewiesen, dass wir diesen Neigungen mehr trauen können, als denjenigen, die er uns fürchten lehrt, und um deren willen er den Ausdruck „Zusammenfassung" mit „Beziehungen" vertauscht. Ich weiss aber ferner nicht, was man nach dem hier Vorliegenden [1], von dem „Scheine der Substanz" ontologisch eigentlich halten soll. Erzeugt er sich nur (?) „in dem Geiste jedes Beobachters der Dinge", ist er lediglich (?) „der Wissenschaft", als einer Kunst dieses Beobachters, unentbehrlich, — wie kann er [5] in einer auf die Art der *H.*schen ausser dem Beobachter befindlichen realen Welt einen Sinn, wie kann er für die Entstehung des Gegebenen die Bedeutung haben, die ihm *L.* andererseits zuschreibt?

Es ist wohl nicht richtig, wenn *Drobisch Lotze* so ohne Weiteres [6] der Qualität eine Quiddität „vorausschicken" lässt. In einem gewissen Sinne vorausgeschickt wird ihr vielmehr das Gesetz, und nicht ihr allein, sondern auch dem substantialen *Quid*, das in der Entwicklung *L.'s* zu einem — ich weiss aber nicht, wie zu begreifenden — Scheine, nämlich ein „Schein der Substanz" wird. Sollte aber *L.* nicht wenigstens auch an individuelle Gesetze gedacht haben, durch die er dann „zu der Individualität der Erscheinungen gelangen" könnte, wenn

ihm die allgemeinen dazu nicht verhälfen? In solche individuelle Gesetze verwandeln sich nun factisch auch die *H.*schen Qualitäten, wo die Wesen in Wechselwirkung sind. Sie werden zunächst zu Complexionen ihrer Selbsterhaltungen und Störungen. Und dies ist nichts als*) ein individualisirtes Sein und Nothwendigsein, mit dem ich mich aber deswegen nicht vertragen kann, weil alle Individualisation dem *Quale*, nicht aber der Position angehört. Die bestimmte Störung **a** (des Wesens *N*), und die ihr zugehörige Selbsterhaltung **a** (des Wesens *M*) macht α, die Empfindung (bezw. Bewegung im Sinne der Anziehung), n o t h w e n d i g. Also i s t [**a**, **a**], so i s t α und zwar mit Nothwendigkeit. Ich sage: i s t [**a**, **a**]. Aber kann ich wohl so sagen? Rede ich denn hier von Qualitäten? Erschöpfen [**a**, **a**] nicht ihr ganzes Wesen darin, α zu erzeugen? Ist die Qualität dieses α's nicht die einzige, die hier überhaupt vorkommt? Werden also [**a**, **a**] etwas anderes bedeuten, als das (causal oder teleologisch gefärbte) Sein des α?

Was die Anwendbarkeit der zufälligen Ansichten auf reale Wesen im *H.*schen Sinne betrifft, so ist zunächst zu berücksichtigen, dass es sich bei ihrer Bildung nicht d a r u m handelt, den Aehnlichkeitsgrad zweier Wesen darzustellen, sondern d a r u m, einen Ausdruck zu gewinnen, durch welchen die Bestimmtheit eines Geschehens bis zu seinem Eintritt vorbereitet und in seiner Art angedeutet würde.

Wenn man sich an einer ungewöhnlichen Ausdrucksweise nicht stossen will, so darf ich mir von den Begriffen des Seins, des Geschehens und der Kraft einen Gebrauch erlauben, der sie noch auf ganz anderen Gebieten einheimisch macht, als auf dem, das sie bis jetzt für sich allein in Anspruch zu nehmen

*) Ich will an dieser Stelle weiter erwähnen, dass sie auch zu den Kugeln der Materienconstruction werden. Theilt man übrigens die gesammte Wirklichkeit, (den objectiven Schein eingerechnet) nach *Quale* und jener Position ein, so fällt dem Begriffe der letzteren z. B. der Raum in gewisser Rücksicht zu, was eine richtige Metaphysik nicht ertragen kann.

Der Umstand, dass die Selbsterhaltungen und Störungen C o m p l e x i o n e n bilden, hat auch nur als Setzendes (Gesetz), wenn ich einmal den substantivischen Ausdruck für den verbalen: sein, gebrauchen darf, einen Sinn. Sie bilden das (causal gefärbte) Sein zu den dem *Quale* angehörigen Complexionen, z. B. den Empfindungen.

berechtigt schien. Eine Metallkugel ist ein physikalisches Ding, ihre Schwere eine physikalische Kraft, ihr Fall zur Erde ein physikalisches Geschehen. Auf ähnliche Weise lässt sich mit den Prädicaten: chemisch, physiologisch, psychologisch — und vielleicht noch manchen anderen verfahren. Paradox dagegen könnte es erscheinen, wenn ich dieselben Hauptwörter mit den Beiwörtern: arithmetisch, geometrisch, logisch — in Verbindung brächte. Gleichwohl glaube ich nicht Unrecht zu haben, wenn ich eine Zahl etwa ein arithmetisches Ding, die Eigenschaft derselben, unter Umständen einen bestimmten Einfluss auf eine Rechnung auszuüben, ihre arithmetische Kraft, endlich die Veränderung einer Rechnung, die sie durch ihre Einführung in dieselbe verursacht, ein arithmetisches Geschehen nenne. Jene Metallkugel wurde hier auch ein physikalisches Ding, weil ich sie als den Anknüpfungspunkt für ein physikalisches, also nicht z. B. für ein chemisches, psychologisches Geschehen nahm. Die Zahl 4 nenne ich ein arithmetisches Ding, weil ich sie als das Feste ansehen darf, von dem eine arithmetische Operation ausgeht. Die Zahl 4, als Exponent der Zahl 2 benutzt, bewirkt ein arithmetisches Geschehen, dessen Ergebniss die Zahl 16 ist, wie jene Metallkugel unter Umständen ihren Theil an der Wirkung hat, die wir ihren Fall nennen. Sie hat die Kraft, die arithmetische Kraft, dies zu bewirken — eine Kraft, die z. B. die Zahl 5 nicht hat — wie jene die physikalische Kraft, sich gegen die Erde zu bewegen — eine Kraft, die man den imponderablen Körpern abspricht.

Will man nun den richtigen Begriff von der *H.*schen zufälligen Ansicht haben, so denke man sich darunter jenen erweiterten Begriff der Kraft. *L.* will die zufällige Ansicht mit dem Mittelbegriffe im logischen Schlusse identificiren. Das hiesse, die Art der Gattung gleichsetzen, statt sie ihr unterzuordnen. Der Mittelbegriff ist nur eine Art der zufälligen Ansicht, eine logische zufällige Ansicht, eine logische Kraft, nicht aber Kraft in jenem erweiterten Sinne überhaupt. — Auch sind Ausdrücke, welche eine gewisse Aehnlichkeit oder Verschiedenheit zweier Dinge angeben, wie sich nunmehr ergeben wird, noch nicht immer zufällige Ansichten. Hätten wir z. B. zwei Ausdrücke P und Q, für die wir bezw. schreiben könnten $x + y + z$

und $m+n-z$, so würden dies noch keineswegs arithmetische zufällige Ansichten sein, wenn ich nicht die Zeichen als arithmetisch gegen einander wirksam betrachten dürfte, wenn die Ausdrücke arithmetisch starr und todt wären, wenn es sich hier nur um einen logischen Gegensatz, nicht um den Ausdruck einer arithmetischen Entgegensetzung handelte. Durch die zufälligen Ansichten sollen also nicht etwa blosse Aehnlichkeitsbeziehungen, sondern je nachdem: Aehnlichkeits-, arithmetische, geometrische u. s. w., endlich hier in unserem Falle metaphysische Beziehungen ausgedrückt werden.

Daraus, dass für die besondere Art der arithmetischen zufälligen Ansichten etwa Theilbarkeit und für die einer anderen Art etwa räumliche, für die einer dritten physikalische Relativität nothwendig sein mag, daraus wenigstens folgt noch nicht die Nothwendigkeit der Theilbarkeit oder gar einer realen Abhängigkeit dessen überhaupt, was in eine zufällige Ansicht gefasst werden soll. *H.* konnte immerhin sagen, allerdings habe er nur die Absicht gehabt[7], „an den mathematischen Beispielen die Art und Weise der Methode zu zeigen, die er für die Metaphysik ebenfalls zu brauchen“ wünsche. Man sei gar nicht berechtigt, deswegen, weil er hier etwa theile, nun ihm den Gedanken unterzuschieben, als wolle oder müsse er auch seine Realen theilen. Dies braucht eben nur jene Art der zufälligen Ansichten zu thun; aber weder die Gattung noch die Art, welche *H.* von seinen Realen fasst. Inzwischen trete ich ihm in dieser Rücksicht noch keineswegs bei. Dass die einfachen, unveränderlichen Realen auf einmal zu Kräften werden, zu Kräften, die in gewisser Rücksicht, oder einem Theile nach in Wechselwirkung treten, einem andern nach gleichgültig gegen einander bleiben, dass dies an den Realen wirklich geschehen soll, das ist eine Inconsequenz, bei welcher je nachdem, entweder die Lehre vom Seienden oder die vom Geschehen dahin fällt.

Bei aller Inconsequenz bleibt es aber alsdann doch noch eine eigenthümliche Consequenz, wenn jetzt die Selbsterhaltung, eine Art des Geschehens (oder Thuns), die noch die meiste Aehnlichkeit mit dem unveränderten Fortbestehen hat, den einzigen Gesichtspunkt für die Ausbildung der Gesetze bieten soll, für deren Darstellung *Lotze* „eine sublimirtere, allgemeinste Sta-

tik und Mechanik des Seienden" — *Drobisch* weist dies, ohne Gründe anzugeben, zurück und denkt sich statt dessen die Möglichkeit einer „Algebra und Analysis des Qualitativen" — erwartet. *L.* will hier, wie es scheint, die Analogie zwischen dem (primären) wirklichen und (secundären) psychologischen Geschehen noch weiter treiben, als bis zu den Hemmungen, die wohl das Analogon für die Störungen bilden, er spricht von möglichen „Nothwendigkeiten der Vereinigung des nicht Widersprechenden", was den Complicationen in der Psychologie entsprechen dürfte. Nun will ich ihm hierin nicht widersprechen. Aber ich begreife *D.* nicht, dass er die oben angeführte Consequenz nicht zur Vertheidigung und als einen Ruhm des Meisters vorbrachte.

Ebenso wenig hätte er ihn in einem andern Punkte im Stiche lassen sollen. *Lotze* behauptet von *H.*: „Sein Ausdruck: Zusammen soll offenbar gleichzeitig zwei ganz verschiedene Forderungen erfüllen. Erstens soll er bedeuten jenen allgemeinen Begriff der Zusammengehörigkeit überhaupt, durch welche die Qualitäten zweier Realen in die Beziehung gesetzt sind, vermöge deren sie den ganzen Grund einer Folge ausmachen, und sich nicht mehr gleichgiltig verhalten können; zweitens aber soll der nämliche Ausdruck auch jenes specifische, veränderliche Verhältniss zwischen beiden bezeichnen, durch welches der Widerspruch des Entgegengesetzten bald zur Aufhebung wie in der Addition, bald zur Erzeugung eines andern Resultats, wie in der Multiplication, führen muss. Eine Lehre von diesen specifischen Verhältnissen giebt *Herbart* nicht; sein Zusammen ist das der Addition, oder vielmehr, es ist in diesem Worte eine ganze weitläufige Untersuchung niedergeschlagen." Von jenen „specifischen Verhältnissen" kann hier weiter gar nicht mehr die Rede sein, wenn einmal die Art der zufälligen Ansichten festgesetzt war. Nachdem *H.* einmal beispielsweise $A = \alpha + \beta + \gamma$, $B = \mathrm{p} + \mathrm{q} - \gamma$ oder überhaupt derartige (im allgemeinen Sinne) additive Ausdrücke als zufällige Ansichten von A und B annahm, so war damit zugleich nur die Addition als der Ausdruck des Zusammen gegeben, Multiplication, Division u. dgl. ganz davon ausgeschlossen. Hätte er die (Beispiele der) zufälligen Ansichten anders gewählt, dann erst wäre auch ein anderes (Beispiel

des) Zusammen nöthig gewesen. Es würde etwa Division als sein Ausdruck vorgekommen sein, wenn er $A = \mu.\ \nu.\ \varrho$ und $B =$ a. b. ϱ setzte. So indiciren die Attractionskräfte ($+\gamma$ und $-\gamma$) zweier Objecte das Zusammen im Raume (+ oder —). *Lotze* thut hier also *H.* Unrecht, *Drobisch* aber weiss ihn nur zu entschuldigen, nicht zu vertheidigen. Er sagt: „Es mag sein, dass nicht bloss die additive, sondern auch die multiplicative Verbindung der zufälligen Ansichten hier eine Bedeutung hat, selbst Potenzen und Wurzeln noch einen Sinn finden. Allein eine so generelle Betrachtung war für *Herbart* kein Bedürfniss. Er will nicht mit zufälligen Ansichten rechnen, er drückt sie in mathematischen Zeichen nur gleichnissweise aus, ohne davon einen ernsten Gebrauch zu machen; ob ein solcher möglich, diese Frage hat er unberührt gelassen, er bedurfte ihrer Lösung nicht, und es ist ihm daraus so wenig ein Vorwurf zu machen, als dem Archimedes deshalb, dass er nur die Exhaustionsmethode und nicht die allgemeinere Integralrechnung erfand."

Was nun *Lotze's* Einwendungen gegen die Selbsterhaltungslehre betrifft, so stimme ich darin mit ihm überein, dass „den Principien des Systems gemäss" Selbsterhaltung nichts sein könne, als „die ungehinderte, ungestörte Fortexistenz dessen, was einmal absolut gesetzt" sei. Der Vorwurf, ein Denken mit der Realität verwechselt zu haben, scheint mir hier ganz anderer Natur zu sein, als oben bei *Strümpell.* Die Entstehung jenes Begriffs beruht übrigens wohl theils auf einer Anschauungsweise, welche auch die Lehre vom Streben vorzustellen möglich macht, theils auf einer neuen, der ursprünglichen widersprechenden Auffassung der absoluten Position.

Ich habe diesen Fehler schon im vorigen Abschnitte besprochen, ich zeigte dort, dass die Ergänzung der absoluten Position durch die relative ein Ding der Unmöglichkeit sei. Da ihn *Drobisch* hier, wo er die *H.*sche Selbsterhaltungslehre gegen *Lotze's* Angriff vertheidigt, von Neuem begeht, so will ich davon Veranlassung nehmen, den Gang von der alten zu der neuen Fassung des Begriffs vom Sein, oder wenigstens den Unterschied des einen vom anderen aufzuzeigen.

Absolut gesetzt sein hiess ursprünglich, auch ohne die

Fähigkeit gesetzt sein, in Relationen zu treten. Man sah damals ein, dass, wenn ein Wesen auch nur mit jener Fähigkeit gesetzt würde, es alsdann auch schon mit realer Beziehung auf dasjenige andere Wesen gesetzt sei, zu dem in — reale Beziehungen zu treten ihm die Fähigkeit gegeben wurde. Jetzt auf einmal fängt man an — verschwiegen und mehr oder weniger ausdrücklich — zwischen jener blossen Fähigkeit und ausgeführten Beziehungen, ich könnte auch sagen, zwischen schlummernden und wirkenden Kräften zu unterscheiden und nun kommt eine neue Ausgabe der relativen, eine neue Ausgabe der absoluten Position heraus. Jener bleibt nur der eine Theil der früheren realen Relationen, diejenigen, welche ich jetzt ausgeführte Beziehungen genannt habe, dieser wird die Fähigkeit zu jenen zugeschlagen. Daher mag denn *Drobisch* jetzt sagen, dass „jedes absolut Gesetzte die relative“ Position zulasse, d. h. die Fähigkeit habe, in (ausgeführte) Beziehungen zu treten. Ein Widerspruch aber mit den alten Principien bleibt hier immer bestehen.

Zu den Bemerkungen *Lotze's* *) und *Drobisch's* über die Probleme der Inhärenz und Veränderung will ich hier nur dies hinzufügen, dass auch in den Fällen, für welche *Drobisch* ein Wesen als Substanz lassen will, diese ursprüngliche *H.*sche Annahme aufgegeben werden muss. Unter Hinweisung auf die Erörterungen des vorigen Abschnittes bemerke ich dazu hier nur noch, dass es mindestens gegen unseren Sprachgebrauch sein dürfte, wenn man die Seele des Menschen oder des Thieres seine Substanz nennen würde. *Drobisch* wird bekennen müssen, dass nicht jedes in einem gewissen Sinne Einheitgebende [8] auch

*) Ich führe hier an, dass mich *Lotze's* Beweis Zt. 11. 228 u. nicht recht befriedigt, wenigstens, wenn ich mir erlaube, auch die Synechologie zu berücksichtigen. Hiernach kann doch die „Festigkeit jener beständigen Complexion“ wenigstens gewisser Maassen in erster Instanz auf die Selbsterhaltungen und somit auf die „Qualität der zusammengefassten Wesen“ gestützt werden, wenn sie auch in zweiter Instanz auf der Zusammenfassung der Wesen beruht, die ihnen zufällig ist, wenn sie geschieht, aber nicht mehr zufällig bleibt, wenn sie geschehen ist, eben um ihres qualitativen Verhältnisses willen. Ich meine, *H.* mache irgendwo darauf aufmerksam, wie die zufälligen Ansichten in gewisser Rücksicht doch auch nothwendige sind. Vielleicht verdient dies hier berücksichtigt zu werden.

in dem Sinne Einheit giebt, in welchem wir dies von der Substanz verlangen. Ausserdem sehe ich ganz davon ab, dass es doch noch sehr problematisch sein dürfte, ob die Seele ein Wesen (auch selbst) im (fortgebildeten) *H.*schen Sinne heissen, oder ob ein solches Wesen ihre Rolle übernehmen kann.

Die absolute Nothwendigkeit, welche *Drobisch* [9] für die Realen in Anspruch nimmt, hat mit der, von welcher ich öfters gesprochen, nichts zu thun. Sie ist die relative Nothwendigkeit der gemeinen Ursachen in Beziehung auf ihre Wirkung. Dass man übrigens selbst diese für die Realen nicht anerkennen darf, wird sich aus den Betrachtungen dieses Buches ergeben.

Was nun die wichtigen Fragen betrifft, inwiefern die logischen Gesetze nicht bloss subjective, sondern auch objective Geltung haben, wie die Gesetze des Denkens und Erkennens theoretisch-genetisch abgeleitet werden können, da sie diese Ableitung doch wieder lenken müssen, endlich, wie und ob der Kreis zu ertragen sei, den *Drobisch* so beschreibt: „Die Gesetze unsers Denkens und Erkennens beruhen dem Dasein nach auf Gesetzen des objectiven Geschehens; diese aber der Erkenntniss nach auf Gesetzen unsers Denkens;“ — diese Fragen werden, — ohne dass ich vielleicht gerade auf die vorliegende Abhandlung *D.'s* insbesondere zurückkomme, — an einem spätern Orte berührt werden, und ersuche ich den Leser, nach dem dort Bemerkten, sich unsere Auffassung der Behandlung, welche dieselben hier bei *Drobisch* finden, selbst zu bilden.

Auch muss ich mich wegen des Angriffs, den *D.* hier gegen den objectiven Schein *H.s* richtet, auf eine andere Stelle dieses Buches [10] beziehen. *D.* will die „Reihe des Zusammenseins der Wesen“ und „die Ordnung, in der sie sich befinden“, für mehr als blossen objectiven Schein, „als blosse Zusammenfassungsweise einer wahrnehmenden Intelligenz“ gehalten wissen. Er spricht hier von einer äusseren Wirklichkeit. Seine Ansicht fasst er in die Worte zusammen: „sowohl einfache Wesen ohne Gesetze ihres Zusammenhangs, als diese ohne jene gehören in das Reich der Abstractionen; beide mit einander in concreter Verbindung müssen vorausgesetzt werden, wenn eine genügende Erklärung der Erscheinungen zu

Stande kommen soll: „Natur hat weder Kern noch Schale, Alles ist sie mit einemmale.“ In diesen Worten hören wir, was wir schon an einer gewissen Stelle wider den Inhalt der ganzen vorangegangenen Arbeit von *H.* selbst vernahmen oder aus jener Stelle wenigstens schliessen mussten, dass die Absoluten nichts als — Abstracta seien. Ich berühre hier diesen wunden Fleck der *H.*schen Metaphysik nicht stärker. Dagegen noch zwei Worte über [11] die „befremdende Herrschaft“ des Zufalls „in der Ontologie“ *H.s.* Um „das Zusammen und Nichtzusammen mit allen seinen Folgen“ weniger „regel- und gesetzlos“ erscheinen zu lassen, wird *Drobisch* etwa wollen, dass man bedenke, wie das innere Geschehen von dem Zusammen und seinem Wechsel mit dem Nichtzusammen und zumal, wie dieses — das äussere Geschehen — von jenem abhänge. Allein ist damit auch jener rohe Zufall halb und halb beseitigt (ganz scheint er jetzt doch nicht verschwunden zu sein, denn es bleibt ihm wenigstens vorläufig noch die Herrschaft über „das Wieviel des Nichtzusammenseins“, — des Durcheinanderhindurchgehens von gegen einander gleichgültigen Wesen gar nicht zu gedenken) so hinterlässt er gleichwohl immer noch einen Zufall, den Zufall der blossen Position, der nur deswegen minder roh erscheint und dessen Herrschaft nur darum weniger befremdet, weil auch umsichtigere Männer mit ihm verkehren und (hierin nicht umsichtig) seine Tyrannei sich gefallen lassen.

§. 18. J. H. Fichte und Drobisch.

Wir wenden uns zu dem Streite *J. H. Fichte's* [1] mit *Drobisch* [2]. *Fichte* meint, *H.* habe „in derselben Weise der Folgerung fortzuschreiten, welche ihn zuerst über das unmittelbar Gegebene hinaus auf die Existenz „einfacher Wesen“ in ihm schliessen liess.“ Hiegegen ist erstens zu bemerken, dass *H.* jene Wesen nicht in, sondern hinter dem Gegebenen fand*), eine Bemerkung, die man *F.* auch da entgegenhalten muss, wo er den (nach *H.* etwa) gegebenen Zusammenhang der Erscheinungen, des Gegebenen also, mit dem der einfachen Wesen

*) Die Widersprüche führen ihn hierzu freilich nicht (vgl. den ersten Abschnitt dieses Buches, S. 14), aber die Sätze: Wenn Nichts wäre u. s. f. und: Wie viel Schein u. s. w. sammt der Ueberwindung des bekannten Kinderglaubens.

verwechselt und von einer gegebenen „Grundthatsache des Zusammenstimmens" derselben „zur Einheit des Weltganzen" redet. Zweitens aber ist dabei zu bedenken, dass *H.* zwar von dem Gegebenen auf eine Vielheit des Seienden schloss, und unbefangen schloss, auf das erwähnte Zusammenstimmen derselben, oder darauf, dass es „der Qualität selbst in ihnen" „ursprünglich einverleibt sein" müsse, „unter sich zusammenzustimmen, Ordnung *(concentus)* zu sein, und ihren Zweck allgegenwärtig in sich zu haben, nicht erst ihn als etwas von ihrer Existenz und ihrem Dasein Gesondertes zu erhalten", hierauf, sage ich, nicht so unbefangen schliessen konnte, weil die andere Folgerung vom Begriffe des Sein auf den der Qualität vorlag. Diese Folgerung musste von *F.* angegriffen werden. Er musste nachweisen, dass entweder die Beziehungen, die Vielheit im Seienden, oder die äusseren Beziehungen, jenes Zusammenstimmen, (und etwa wieder Vielheit im Seienden) dem Begriffe des Sein durchaus nicht zuwiderlaufe. Dann erhielten wir in jenem Falle von ihm wohl das Ganze als Seiendes, ein Gedanke *Fechner's,* den wir an späterer Stelle noch berühren, in diesem einen Pluralismus, mit dem man wenigstens die Bedingung erfüllen konnte, deren Erfüllung *Fichte* bei *H.* und bei *Drobisch* *)

*) *Drobisch* sagt (Neue Darst. d. Logik, dritte Aufl. §. 43), das verneinende Urtheil: *S* ist nicht *P*, lasse in Bezug auf den Umfang von *S* die drei Auslegungen zu: kein *S* ist *P*, einige *S* sind nicht *P*, ein einzelnes *S* ist nicht *P*. Denn wenn auch *P* nicht dem *S* selbst zukomme, so könne es doch einigen Arten von *S*, oder mindestens einer einzelnen, vermöge der zu *S* hinzutretenden Artunterschiede zukommen u. s. f. Er illustrirt dies in folgender Weise: „Wenn man z. B. sagt: der Reiche ist nicht glücklich, Genuss ist nicht sündhaft, so bedeutet dies nicht, dass kein Reicher glücklich, kein Genuss sündhaft sei, denn wer einen weisen Gebrauch von seinem Reichthum zu machen versteht, ist glücklich zu nennen, und verbotener Genuss ist sündlich, also sind nur manche Reiche nicht glücklich, andere glücklich, gewisse Genüsse nicht sündhaft, andere sündhaft. Dagegen sind die Urtheile: die Spitzkugel ist keine Kugel, die Hyäne gehört nicht ins Katzengeschlecht, allgemein verneinende."

Man könnte nun versuchen, jene Regel zu Gunsten der Lehre von der Ergänzung der absoluten Position durch die relative zu benutzen, man könnte sagen, die Absoluten sind ein logisches Prius, sind Abstracta, von denen allerdings Beziehungen nicht gelten, von denen sie andrerseits aber, ebenso wie das Glücklichsein von dem Reichen doch auch wieder gelten. Auch selbst wenn

vermisst. Es ist die Frage nicht nach einem allgemeinen Bezogensein der einfachen Wesen, sondern die frühere nach der Fähigkeit derselben zu einem Bezogensein überhaupt, die Frage, welche, mit *F.'s* Worten, „*Herbart* ebensosehr, wie seine Schule übersehen hat: wie es vorerst nur möglich sei, dass die einfachen Wesen, in ihrer Urbestimmtheit und Unabhängigkeit von einander, in ein Wirksames, jedes zu Selbsterhaltungen reichendes „Zusammen" treten." Ob in der That diese Frage auch von der „Schule", von allen Nachfolgern *H.s* (natürlich, ehe *F.* diese Bemerkung machte) übersehen ist, mag dahin gestellt bleiben. Dass sie von *H.* und *D.* übersehen ist, scheint mir auch, — ich möchte den Mangel ihrer Beantwortung aber nicht, mit *F.*, eine „Lücke" im Systeme *H.s* nennen. Denn mit ihrer Beantwortung fällt jedenfalls ein wesentlicher Theil des Systems dahin, — entweder die Folgerung von dem Sein auf die Qualität, wenn sie nämlich in *Fichte's* Sinne ausfällt, oder — natürlich abgesehen von allem Andern — die Folgerung von dem Gegebenen auf dies Seiende und seinen Zusammenhang, wenn sie jener ersten Folgerung treu bleibt. Unter solchen Umständen kann sie also nicht als ein Kitt für Lücken des Systems gebraucht werden. Besser dürfte sie ein Pulver zum Sprengen heissen.

alle Reale als in ursprungslosen Beziehungen stehend betrachtet würden, so sei dies kein Hinderniss. Man müsse nur an der Zufälligkeit dieses Zustandes für die Realen festhalten. So möchten z. B. auch alle Reiche zufällig glücklich werden, es sei das dann eine Gunst des Schicksals, zu der im Reichsein keine Berechtigung liege. Der Begriff des Reichen werde dadurch nicht afficirt, es bilde gar nicht nothwendig ein Prädicat dieses Subjects, könne nur als zufällige, nicht durch den Begriff, nur durch die Erfahrung geforderte Ergänzung desselben angesehen werden.

Aber die Sachen liegen doch bei jener Ergänzung anders. Absolutsein und Relativsein verhalten sich nicht wie Reichsein und Glücklichsein, sondern wie Reichsein und Armsein, wie Genuss (das andere Beispiel) und Plage. Ist ein Begriff *X* bestimmt durch den Begriff: Reichsein oder Genuss-sein, so mag er noch manches dulden und die Erfahrung mag noch manches in ihn aufzunehmen fordern können. Dasjenige aber, was aus ihm wegen seiner Determination durch jene Begriffe ausgeschlossen ist, das ist auch der Erfahrung verboten, von ihm zu fordern. Das relative Absolute ist nicht der glückliche Reiche, sondern der arme Reiche. Durch ein solches Prädicat kann man aber den Begriff eines solchen Subjects nicht ergänzen.

Drobisch nennt „die absolut gesetzten, beziehungslosen, vereinzelten einfachen Qualitäten" „„das absolute *Prius*"" der Beziehungen, will aber, dass dieses *Prius* „im Grunde keine zeitliche, geschichtliche Bedeutung" habe. Die Priorität soll bezeichnen, „dass die einfachen Wesen auch ohne Beziehungen existiren können", während diese umgekehrt von ihnen abhängig sind. Bei Lichte besehen hat es aber mit ihrer Priorität nichts auf sich; denn folgt wirklich „daraus, dass die einfachen Wesen auch ohne Beziehungen existiren können, noch gar nicht, dass es auch eine Zeit gegeben haben müsse, wo sie wirklich beziehungslos gegen einander gestanden hätten", wird an einer späteren Stelle sogar ausdrücklich gesagt — was freilich vielleicht auch schon daraus folgt, dass jenes *Prius*, wie wir eben hörten, „im Grunde keine zeitliche, geschichtliche Bedeutung" habe —, dass alle Wesen im „ursprungslosen Zusammenhange" zu denken seien[3], so können weder die Wesen ohne Beziehungen existiren, noch sind ihnen die letzteren unebenbürtig. Was niemals gewesen ist, und — ein Zusatz, den ich wohl machen darf — niemals eintreten wird, das kann auch niemals gewesen sein und niemals eintreten. Die Annahme eines Vermögens, das niemals wirkte noch gewirkt hätte, würde man mindestens für überflüssig halten, warum nicht auch solche Wesen, um die es ganz ebenso bestellt ist? Und was immer zusammen gewesen ist und sein wird, das wird auch ohne einander nicht fertig. Ein Hochmuth des Einen über das Andere ist hier so wenig angebracht, als bei den Gliedern der Verdruss über das bequeme Leben des Magens.

Auf Grund seiner Ueberzeugung, dass das Zusammenstimmen der Wesen *H.'s* zur Einheit des Weltganzen eine Thatsache sei, behauptet *Fichte*, die specifische Bestimmtheit des Einfachen, ohne die es nicht existiren könne und mit der es dann zugleich als ein Bezogenes, Eingeordnetes in einen ebenso ursprünglich bestimmten Zusammenhang gegeben sei. Er bezeichnet also mit jenem Ausdrucke offenbar etwas ganz anderes, als *Drobisch* in seiner Entgegnung, wo er sagt: „Ich kann Ihnen nicht zugeben, dass ein Einfaches, ohne ein Bezogenes, Eingeordnetes zu sein, kein specifisch Bestimmtes sein könne." Das, was *Drobisch* darunter versteht, ist nicht auf Grund je-

ner Ueberzeugung gewonnen; es würde also auch erklärlich sein, wenn das nicht daraus folgte, was *Fichte* mit seinem Begriffe unmittelbar verbunden findet. *Drobisch* möchte deswegen vielleicht den Namen für diesen Begriff bei *Fichte* tadeln dürfen, was ich dahin gestellt lasse, den Vorwurf aber: „Sie scheinen mir damit etwas, was nur unserer Reflexion angehört, zu objectiviren“, hat er alsdann zurückzunehmen. Ebenso, wie hier, scheint mir *Drobisch* rücksichtlich der Worte *Fichte's*, das Wesen sei „nur an seiner Stelle, also nur zufolge der Ordnung, was es als Bestimmtes“ sei, in einem Missverständnisse befangen. Denn da *Fichte* hier „Stelle“ und „Ordnung“ in einen solchen Zusammenhang bringt, Ordnung aber bei ihm etwas sehr Bedeutsames für die Wesen ist, so muss er mit beiden Ausdrücken doch wohl etwas ganz anderes meinen, als *Drobisch* aus den Worten errathen lässt: „das Bestimmte ist von seiner Stelle, von der Ordnung, der es angehört, völlig unabhängig. Die Stelle verändert es und bleibt doch dasselbe.“ Eher möchte er[4] schon die Meinung *Fichte's* treffen, wo er die *Fichte*'sche Ordnung mit den Gesetzen des Geschehens zusammenbringt.

Unter dem *ordo ordinans Fichte's* soll man vielleicht wirklich — ich stelle dies aber nur als Vermuthung hin — einen Weltschöpfer verstehen. Dies vorausgesetzt, würde die Bezeichnung recht übel gewählt sein und *Drobisch's* Kritik, dadurch verführt, *Fichte's* Meinung gar nicht angreifen. Sollte er sich aber wirklich an sie halten dürfen oder müssen*), so fällt sein Tadel allerdings schwer in's Gewicht. Inzwischen werde ich noch darauf zurückkommen, was ich gegen den Schluss von dem *ordo ordinatus* auf den *ordinans*, darunter den Weltschöpfer verstanden, unter Umständen würde einzuwenden haben.

Drobisch meint, die metaphysische Speculation müsse allerdings wohl die Trennung von Stoff und Form aufgeben. Sie werde aber „vielleicht am consequentesten verfahren, wenn sie bei dem Factum der realisirten Ordnung der Dinge stehen“ bleibe „und sich ausdrücklich noch gegen den Verdacht“ verwahre, „als wolle sie durch das Perfectum „realisirt“ (*ordinatus*) darüber entscheiden, ob diese Ordnung zu irgend einer Zeit

*) Was ich nicht glaube. Vgl. Zt. 14. 126.

erst hervorgebracht oder von Ewigkeit her gewesen sei.“ Weiterhin sagt er dann: „Wollte man sich“ . . „einem blossen Hypothesendichten hingeben, so läge der Gedanke nahe genug, die Vielheit mit der Einheit dadurch zu verschmelzen, dass man ein die vielen Qualitäten setzendes Urwesen annähme, durch dessen Setzung zwar nicht die Qualitäten als solche, aber doch als Wesen ihre Existenz erhielten. Die Qualitäten hätten vor ihrer Setzung gleichsam nur ein latentes, potentielles Sein und empfingen das actuelle erst durch das Eine, in dem sie zuvor nur als „Ideen“ existirten.“ „Der einzige Weg, sich hier vor Irrthümern zu schützen,“ sei, „auf die ersten ontologischen Begriffe zurückzugehen und zu untersuchen, auf welche Folgerungen sie mit Nothwendigkeit treiben.“ Dazu soll nun eine sich hier anschliessende „kurze Darlegung dienen“, über die ich für jetzt Folgendes bemerke.

Zuerst sucht sie den Realismus im Allgemeinen zu rechtfertigen, Seiendes ausser Mir nachzuweisen. Man hat bei der Prüfung solcher Versuche im Auge zu behalten, dass es zweierlei ist, ob nach einem Seienden ausser Mir, das mit der Erscheinung in Mir verbunden wäre, wie man meint, in ursachlicher Verknüpfung steht, oder ob nach der wahren metaphysischen Ursache der Erscheinung gefragt wird. Im ersten Falle fragt man immer nur nach dem Dasein eines gewissen Correlates zu dem Theile eines Seienden, den die Erscheinung bildet. So würde ein Objectives, im Sinne des Dinges an sich ausser Mir Vorhandenes, das als Seiendes, wie man etwa sagen würde, der Erscheinung dieses Papiers zu Grunde läge, und in schlechter Metaphysik entweder selbst oder durch Kräfte, die es hätte, die Rolle der Ursache, bezw. Mitursache dieser Erscheinung spielte, in Wahrheit nur ein Correlat zu derselben sein, in ähnlicher Weise, wie innerhalb der Erscheinung Farbe und etwa Temperatur Correlate von einander sind. Im zweiten Falle dagegen fragt man danach, warum die vorliegende Erscheinung, das Gegebene, sei, nicht auch nicht sein könne. Will man sich der *H.*schen Unterscheidung zwischen dem Sein und der Qualität erinnern, dabei aber freilich mit beiden Ausdrücken doch einen anderen Sinn verbinden, als den sie bei *H.* haben, so kann ich sagen, im ersten Falle fragt man nach der

Qualität, (einem Stück der Qualität des Seienden,) im zweiten nach dem Sein, der absoluten Position der Erscheinung. Es könnte ja nun wohl sein, dass die Beantwortung der letzten Frage auch für den Realismus günstig wäre, gewiss aber wird in ihr nicht die Lehre vorkommen, dass irgend welche Reale ausser Mir die Ursache oder Mitursache Meiner inneren Zustände abgeben. Ein Realismus, zu dem man, wie *H.* durch die Sätze: Wenn nichts Ist, kann auch nichts Scheinen — und — Wie viel Schein, so viel Hindeutung auf's Sein, gelangt, hält die metaphysische Kritik so wenig aus, wie ihr die Folgerung ***Fichte's***, auf die ich an dieser Stelle zurückkommen will, von dem *ordo ordinatus* auf einen Weltschöpfer Stand halten wird, wenn ihr nicht eine bessere Theorie von der ursachlichen Verknüpfung zu Grunde liegt, als dem *H.*schen oder einem ähnlichen Realismus. — Nichts, was ist, ist „durch Andres“ [5], aber bei Keinem, was ist, kann man sich auch an der blossen Position genügen lassen, es muss alles seine Ursache haben, alles absolut gesetzt sein, und dies gilt so gut von der Erscheinung, wie von einem Seienden, das nicht Erscheinung wäre, wenn es überhaupt nur wirklich ist. — Was nun die Unterscheidung der subjectiven und objectiven Bedeutung „des Wortes Sein“ betrifft, so soll hier wohl eher von dem Worte absolute Position oder Setzung die Rede sein. Wenn es dann von dem subjectiven Acte heisst: „Dieser Act ist nicht willkürlich, sondern wir sind unter Umständen — wenn wir empfinden — genöthigt ihn zu vollziehen“, so möchte ich fragen, ob denn hier der Inhalt der Empfindung selbst als das in ***H.s*** Sinne absolut zu Setzende gemeint sei, was doch wohl nicht möglich wäre. Dass ich mich auch gegen die „factische Nöthigung“ auszusprechen habe, ergiebt sich aus dem Sinne, den ich für die absolute Setzung beanspruche. — Ich brauche mich ferner wohl nicht darüber weiter zu erklären, warum ich nicht zugeben kann, dass der *H.*sche Begriff der Qualität aus seinem Begriffe der absoluten Position „leicht und in aller Strenge“ folge.

Wenn nun ***Drobisch*** weiter nachzuweisen sucht, dass einfache Qualitäten nicht durch Andres gesetzt sein können, so sind seine Beweise deswegen zu verwerfen, weil sie auf einer irrigen Ansicht vom Begriffe der Ursache beruhen. Die von

ihm vorausgesetzte Correspondenz von Grund und Folge einerseits und Ursache und Wirkung andrerseits ist eine metaphysisch nicht haltbare Voraussetzung.

Sodann fordert *Drobisch* ursprungslose Beziehungen. Wir fragen hier nicht wieder, wie sich dies mit der ersten Ausgabe der Absoluten verträgt.

Was endlich die Erörterungen über das Zusammen und Nichtzusammen und „die Schwierigkeit im Begriff der ursprünglichen Bewegung" anlangt, so mag hier erst über das absolute Nichtzusammen Folgendes bemerkt werden. Dieses absolute Nichtzusammen (der Absoluten erster Ausgabe) hat schon deswegen keine Lebensfähigkeit, weil jene Absoluten selbst (die übrigens stets im absoluten Nichtzusammen sind) keine Lebensfähigkeit haben. Wenn aber *D.* auch die Absoluten zweiter Ausgabe nur in seinem und *H.s* Ineinander-zusammen denken wollte, wie dachte er denn nun den Satz[6]: „Die Summe des wirklichen Geschehens kann nicht unendlich sein" zu sichern? Die Annahme aber, dass jenes absolute Nichtzusammen „nur eine Abstraction unsers Denkens" sei, steht auf derselben Stufe mit der anderen, nach welcher die Absoluten Abstracta sein sollen. Die Behauptung, dass die Selbsterhaltungen bleiben werden, wenn die Ursache ihres Entstehens weggefallen ist, entbehrt jeder Begründung. Wollte *Drobisch* als Grund dafür angeben — was er hier wenigstens nicht thut — dass es keinen Grund für das Verschwinden des einmal Vorhandenen gebe, (obschon man doch in dem Aufhören des Zusammen einen solchen Grund erblicken könnte), so wäre dies eine Angabe, die auf einer Inconsequenz beruhte. Denn wie kann Jemand, der doch für das Verschwinden einen Grund fordert und sich dabei nicht an der blossen Thatsächlichkeit genügen lassen will, sich hiemit mit der blossen Position begnügen, wo es sich um das Bleiben der Selbsterhaltung handelt. Mit der „Schwierigkeit im Begriff der ursprünglichen Bewegung" verhält es sich, wie *Drobisch* bemerkt hat. Die Annahme des Grundsatzes der Beharrung könnte mich zu einer ähnlichen Bemerkung, wie die eben gemachte veranlassen. Was sonst noch von uns über das von *Drobisch* hier in Beziehung auf die Bewegung Gesagte hinzuzufügen wäre, kann sich

der Leser vielleicht selbst nach den Ausführungen des folgenden Abschnittes ergänzen.

Der Satz schliesslich, den *Drobisch* nach allen so eben besprochenen Lehren aufstellt, enthält nichts Besseres, als eine wenn auch nicht erdichtete, so doch durch unhaltbare Voraussetzungen ermöglichte Hypothese.

§. 19. Zimmermann.

Wenn *Zimmermann* [1] sich mit den Worten: „Wo keine Möglichkeit des Angriffs, da ist auch keine Veranlassung des Widerstandes“ von der „Nothwendigkeit der Selbsterhaltung aus irgend einem realen“ ... „Bedürfnisse“ für die *Herbart*schen Wesen abkehrt, so können wir ihm darin ebenso wohl beistimmen, als wenn er ferner sagt: „Was als Geschehen und Selbsterhaltung auf das Reale übertragen und als ein Mannigfaltiges an demselben betrachtet wird, ist nichts als die Unterordnung specieller Anwendungen unter den allgemeinen Satz: Das Reale kann keine Störung erfahren. Was das Denken hier begeht, ist die Objectivirung eines bloss logischen Schlusses, als wirkliches Geschehen, als That, als Veränderung.“ Die Festigkeit, mit der er die absolute Position erster Ausgabe im Auge behält, erklärt übrigens wohl allein, wie er, nach seinen Worten [2]: „Es ist uns aber an keinem Orte in *Herbart's* sämmtlichen Schriften eine Stelle vorgekommen, worin er sich offen und ausdrücklich für die Ansicht erklärte, die Qualitäten der einfachen Seienden seien Kräfte“ . ., überhören konnte, dass *H.* in der allgemeinen Metaphysik, sogar ganz in der Nähe derjenigen Stellen, mit denen er *(Zimmermann)* sich kurz vor den angeführten Worten beschäftigt hat, die Erklärung abgiebt [3]: „Die Ursachen liegen nicht in besondern Kräften. Sondern die Wesen, ganz und ungetheilt wie sie sind, werden Kräfte, oder sind insofern Kräfte, inwiefern sie mit andern von entgegengesetzter Qualität zusammen sind.“ Ueber *Zimmermanns* eigene Lehren oder, besser, über den Inhalt seiner Schrift vom J. 1847, soweit er nicht polemischer Natur ist, möge hier nun noch Folgendes bemerkt werden [4].

Zunächst beschäftigen uns die Worte: „Einen Erfolg erklären, heisst angeben, durch welche Mittel er zu Stande ge-

kommen. Wenn er nun ohne weitere Vermittlung eingetreten ist, so ist es ja eine offenbare Unmöglichkeit ihn weiter zu erklären, und ebenso offenbare Ungereimtheit dies zu wollen." Die „Mittel", von denen hier die Rede ist, kommen rücksichtlich der Erklärung des Erfolgs, wenn er als Wirkung erklärt werden soll, nicht als ein Mittelgeschehen, ein Mittel-Daseiendes (ein dem Erfolg Vorangehendes), sondern als Ursache in Betracht. So lange es noch nöthig ist, die unmittelbare Wirkung von der mittelbaren (mit sicht-, tast-, zähl- [u. s. w.] -baren Mitteln) zu unterscheiden, steht man der eigentlichen Frage noch ganz fern. Einen Erfolg als Wirkung erklären, heisst angeben, warum er nicht zufällig sei, nicht auch nicht sein könne, und, warum er nothwendig sei. Durch das erstere würde er, als Wirkung, von dem specifisch von ihm verschiedenen unterschieden, durch das zweite, abgesehen von dieser Unterscheidung erkennbar gemacht. Nun kommt „ohne weitere Vermittlung" schliesslich auch das Zufällige zu Stande. So zeigt sich eine Gattung, deren Arten sein würden: zufällig und nothwendig erfolgen. Die obigen Worte *Z.s* zeigen nicht, dass es unmöglich sei, die Erklärung desjenigen zu geben, was die zuletzt erwähnte Art angeht, noch dass es ungereimt sei, hiervon eine Erklärung zu verlangen, sondern nur, dass es unmöglich sei, ein „Mittel" als Ursache aufzuzeigen und dass der Wunsch, ein solches als Ursache aufgezeigt zu sehen, eine Ungereimtheit sei, — was sehr richtig ist.

Irre ich nicht, so müssen wir nach *Z.* folgender Maassen seine Lehre der *Leibnitz*'schen gegenüberstellen: Gott wirkt nach seiner Weisheit u. s. f., sagt *Z.*, dass die endlichen Wesen die Fähigkeit erhalten, auf einander zu wirken, und nun wirken sie auf einander, und was ihnen geschieht, geschieht ihnen nach Gottes Weisheit u. s. f. Gott wirkt nach seiner Weisheit u. s. f., sagt *Leibnitz*, dass ihnen geschieht, was ihnen nach seiner Weisheit u. s. f. geschieht. Ihr Wirken und Von-einander-leiden ist bei *Z.* nach Gottes Weisheit u. s. f. nothwendig, bei *Leibnitz* alles andere auch, nur dieses nicht.

Fragen wir nun, was denn *Z.* wohl zu seiner Ansicht trieb, so glauben wir dafür zunächst nichts besseres zu finden, als das Wohlgefallen des gesunden Menschenverstandes. Dieser ge-

meine, ungeschulte Menschenverstand hat schon in *Kant's* Verstande seinen achtbaren Gegner gefunden. Er steht dem geschulten, nicht aber dem ungesunden gegenüber. Mit ihm haben wir nichts zu thun, wenn wir ihn nicht häufig sogar als ein dem kräftigen und rücksichtslosen Denken feindliches Element befehden müssen. Auch ich vertheidige den ursachlichen Zusammenhang der Erscheinungen, aber nicht das „Einwirken von aussen". Auch die unmittelbare Ursache ist in *Z.s* Sinne genommen ein metaphysischer Gedanke.

Weiter bekümmern wir uns um einen Grund [5], den ich eigentlich wohl erst da zu prüfen hätte, wo ich mit der von Seiten des *H.*schen Realismus in Anspruch genommenen Stellung gegenüber dem Idealismus in Berührung komme. Dass Erscheinungen in mir eine Ursache haben, bin ich weit entfernt in Abrede zu stellen, aber dass diese Ursache an einem Realen so haften könne, wie *Z.* sich das hier vorstellt (und mit ihm viele Andere), das bestreite ich. Ich halte den Beweis aus der Weisheit, Allmacht und Güte Gottes, den Beweis *Leibnitzens* (nach *Z.s* Worten, „es widerspreche seinen göttlichen Eigenschaften, nicht mehr als eine einzige Substanz geschaffen zu haben") für unvergleichlich besser, als die Gegengründe gegen den Idealismus der Einen Monade (wenn ich so sagen darf), die *Z.* vorbringt. Weil die Physik oder die Metaphysik der gemeinen Erfahrung sagt, gewisse Veränderungen entstehen in Dingen nur, weil andere mit ihnen zusammenwirken, deswegen darf die wahre Metaphysik noch nicht so sprechen.

Lassen wir uns indess auch einen pluralistischen Realismus, sei er nun Spiritualismus oder Dualismus (hierbei sollen Gott und die Eine Monade die *duo* sein) gefallen, so können wir, schliesslich noch, in *Z.s* Teleologie doch keinen Beweis für das Wirken und Leiden der Substanzen nach aussen und von aussen finden. Was zunächst das Letztere betrifft, so hat man noch keinen Grund, sie als durch andere veränderlich vorauszusetzen, weil man sie überhaupt als veränderlich voraussetzt. Gehörte nämlich die Veränderung, um deren willen etwa ihre Veränderlichkeit da wäre, auch wirklich zu ihrer Glückseligkeit, so sehe ich meinerseits keinen Mangel gegen *Z.s* Lehre darin, wenn Leibnitz es Gott vorbehält, auf andere Weise sie ins Werk zu

setzen, als durch die Einwirkung endlicher Substanzen. Was aber das Erstere anlangt, so dürfte diese Teleologie wohl etwas in die Enge kommen, wenn man selbst zugäbe, dass allen Wesen nach aussen wirkende Kräfte innewohnten, aber aufmerksam darauf machte, dass doch nach schwachen menschlichen Begriffen, und auf solchen beruht auch wohl jene Teleologie, die Wesen nicht immer gerade Kräfte haben oder anwenden, die ihren Mitwesen nur Glückseligkeit verschafften. Manchem gesunden Menschenverstande werden die Kräfte der Trichinen dann freilich nicht „zwecklos", aber wohl geradezu zweckwidrig dasein.

Bei der Vertheidigung der Wechselwirkung hätte *Z.* nur den „Widerspruch": „wenn *A* Ursache derselben Veränderung in *B* wäre, welche *B* in *A* bewirkt, wenn z. B. das *A* Ursache des Seins von *B* und *B* umgekehrt Ursache des Seins von *A* sein sollte", (ein sonderbares Beispiel für eine „Veränderung in" *A* und *B!*) sich genauer ansehen sollen. Ob es dieselbe Veränderung ist oder eine andere, ist für den „Widerspruch" gleichgültig. Ist x Ursache von y und y von x, oder y und x von x und y, so ist der Widerspruch gerade so vorhanden, wie vorher. *Z.* hätte doch zeigen sollen, worin die Verschiedenheit des Dinges als Ursache von sich, als Wirkung bestehe, nicht aber bloss dies, dass es sich als Ursache von einem andern, als Ursache seines Zustandes unterscheide. Er sagt: „ohne Zweifel ist die Veränderung, welche in dem Schlagenden vorgeht, eine andere, als jene, welche der Schlagende erfährt, der Geschlagene daher in einer ganz andern Beziehung Grund einer Veränderung im Schlagenden, als jene ist, in welcher er zugleich eine Wirkung durch den Schlagenden erleidet." Nur scheinbar ist hier in dem letzten Theile des Satzes, von den Worten „der Geschlagene daher" an, ausgedrückt, dass der Zustand des Geschlagenen als Ursache des Zustandes im Schlagenden, sich von sich als Wirkung jenes Zustandes, — der in diesem Falle sich gleichfalls von sich in jenem Falle unterscheiden müsste — unterschiede. Dass dies nur so scheint, ergiebt sich schon daraus, dass sich dieser Theil des ganzen Satzes zu dem anderen als Folgesatz verhält. In Wahrheit bedeutet es, das Verhältniss, in welchem der Geschlagene Ursache, der Zustand des Schlagenden Wirkung sei, unterscheide sich doch gar

sehr von demjenigen, in welchem der Schlagende Ursache, der Zustand des Geschlagenen Wirkung sei, — eine Wahrheit, an der uns nicht liegt. Wir fragen vielmehr danach, wie ein Zustand Ursache oder Mitursache eines andern sein kann, wenn dieser doch wieder erst als Ursache jenes ersteren — vorausgesetzt werden muss. So lange dies nicht beantwortet ist, so lange muss ich auch hier genau denselben „Widerspruch" erblicken, der nach *Zimmermann* stattfindet, wenn „*A* Ursache des Seins von *B* und *B* umgekehrt Ursache des Seins von *A* sein sollte".

Schliesslich die Bemerkung, dass ich mich den Worten *Zimmermanns:* „Ein Sein, das nicht wirkt, ist ein todtes Sein, also gar kein Sein, und ein Sein, das nicht auf Andere wirkt, ein nutzloses Sein", — worin wohl statt „Sein" vielmehr: Seiendes geschrieben werden sollte — nicht anschliessen kann. Was ist, kann nicht (metaphysische) Ursache spielen, kann nicht wirken. So weit dies *H.s* Ansicht trifft, so weit stimme ich mit ihm *(Herbart)* völlig überein.

§. 20. Fechner.

Fechner [1] dürfte wohl Recht haben, wenn er mit dem *H.*-schen Begriffe der absoluten Position die innere Beziehungslosigkeit des Seienden keineswegs für gegeben hält, wenn er seinem *Herbartianer* vorwirft: „Da eben liegt Dein Irrthum, dass Du die Unselbstständigkeit der Theile und Beziehungen, die aus dem Ganzen abstrahirt sind, auf's Ganze selber übertragbar hältst", und in Beziehung auf die Theilbarkeit seines Ganzen sagt: „trage nicht die Zerstückelung im Denken, wodurch es sich selbst ungleich wird, auf seine Wirklichkeit über, denn diese Zerstückelung besteht nicht, indess vielmehr umgekehrt die Verbindung besteht, die Du dem Wesen anzurechnen mir verwehrst." Er meint: „Nichts weiter will doch die absolute Position, als dass, was wahrhaft ist, absolut selbstbeständig und unaufhebbar gedacht werden könne und solle. Dass es auch einfach und beziehungslos nach Innen wie nach Aussen zu denken sei, ist nur die Folgerung." Von dieser Folgerung eignet er sich den einen Theil, die Beziehungslosigkeit „nach Aussen" an. Uebrigens dürfte seinem „wahrhaft" Seienden, diesem „Wunder", diesem schliesslich

doch bloss factisch Gesetzten, von dem man auch sagen könnte, was er von den Absoluten *H.s* sagt: „Warum kann ich nicht, nachdem ich alle Verbindung und Beziehung zwischen den einfachen Wesen im Denken aufgehoben habe, endlich auch noch den Bestand der einfachen Wesen selbst aufheben? Was zwingt mich, sie als wirklich bestehend übrig zu lassen?“, die Ehre, „absolut selbstbeständig und unaufhebbar“ zu sein, doch nicht zu schnell zugesprochen werden. Man möge sich überlegen, ob sein Begriffsgebrauch den gewöhnlichen so „bekräftigt“, dass sein absolutes Sein wirklich „der Abschluss und die Erfüllung des relativen“ heissen dürfte.

Immerhin mag *F.* nun bestreiten, dass ein Widerspruch im Begriffe des Dinges vorliege; allein, wenn wir ihm darin auch, der Sache nach, beistimmen, so meinen wir zugleich, dass *H.* doch wohl etwas sorgfältiger behandelt und widerlegt sein will, als hier geschehen ist. Wenn *F.* sagt: „Ist es ein Widerspruch zu denken, dass viele Merkmale oft oder auch immer oder gesetzlich in Verbindung vorkommen? Die Verbindung dieses Vielen nennt man das eine Ding“, so konnte er sich wohl denken, ja, er musste sich davon überzeugt halten, dass *H.* sich das auch gesagt hatte und dass von da an seine Bedenken erst werden angefangen haben, und musste nun von da an auch die Untersuchung erst beginnen, worin *H.* wohl geirrt haben konnte. Die Belehrung, dass Einheit und Einfachheit zweierlei sei, hatte *H.* nicht so wohl nöthig, als er vielmehr deren bedurfte, warum im Einheitlichen nicht Ein und dasselbe $= a$ und $=$ *non a* gesetzt werde; natürlich auch derjenigen, dass schliesslich sein Einfaches, die Einfachheit in ihrer Strenge festgehalten, uns auch nicht zur Einheit des Dinges brachte, dessen Einheit es begründen sollte. Wenn *F.* ferner seinen A. sagen lässt: . . . „So wär's kein Widerspruch, wenn an demselben Ort zur selben Zeit ein Merkmal ist und nicht mehr ist, und ist das nicht der Fall im Punkte und Momente der Veränderung?“ und ihm darauf antwortet*): „Doch eben weil's ein Widerspruch, beziehe die Veränderung nicht auf den Punkt und den Moment; mich dünkt, das ist ganz einfach; auch kann Ver-

*) Hier finden sich im Texte bei *F.* ein Paar Druck- oder Schreibfehler. Für A. muss B. und für B. muss A. gelesen werden.

änderung nimmer in einem einzigen Punkte und Momente wirklich vorgehn, ganz aus demselben Grunde, weil es sich widerspricht; so nimm sie, wie sie vorgeht", — so kann man ihm nicht besser darauf dienen, als er sich selbst durch seinen A. darauf dienen lässt: „Du findest das ganz einfach, weil Du Dir's einfach machst." Wenn Veränderung „nimmer in einem einzigen Punkte und Momente wirklich vorgehn" kann, so kann sie also wohl nur in mehreren Punkten vor sich gehen. Wird denn nun die Veränderung in jedem einzelnen ihrer Momente sistirt werden und nur zwischen je zwei Momenten vor sich gehen? Aber zwischen zwei solchen Momenten liegen ja wieder Momente? .. Ist dieses denn so „ganz einfach"? Problemriechereien soll freilich die Wissenschaft nicht nachgeben, ernstliche Bedenken aber doch auch nicht mit Lösungen bedienen, die jene Bedenken wie eine kaum begreifliche Kurzsichtigkeit behandeln.

Ich kehre nun noch zu einer Stelle zurück, die sich mit dem Scheine und seinem Gegensatze gegen das Seiende beschäftigt. Wenn man von Sonnenschein spricht und von Geistererscheinungen *), so denkt man allerdings gar nicht an das Scheinen und Erscheinen, zu dem ein Subject gehört, dem hier etwas scheint und erscheint. Zur Bestimmung des Seienden dachte nun aber *H.* wohl nicht bloss an den Gegensatz desselben gegen das, was sein Bestehen nur in unserer Vorstellung hat, da er ja in der am Anfange des vorigen Abschnittes mitgetheilten Stelle unter demjenigen, was die Zurücknahme einer Setzung enthalte, auch den „Schatten" erwähnt. Ob er diesen auch Schein genannt haben würde, ob er bei dem Worte Schein, wie an den Sinnen-, so auch wohl an den Sonnenschein dachte, — was denn für seine Verbindung der Begriffe Schein und objectiv im Begriffe des objectiven Scheins vielleicht von Interesse wäre — würde dann freilich noch eine weitere Frage sein. Uebrigens ist für *H.* wohl (in seinem von *F.* angezogenen Gleichnisse) das Bild der abgeschiedenen Seele nicht dem

*) „Ist doch kein Schein so flüchtig," sagt *F.*, „dass er nicht ewige Ursachen und ewige Folgen hätte; so auch meines Daseins Schein oder vielmehr Erscheinung, denn als ewig hört es eben auf bloss Schein zu sein." Also ist auch wohl „kein Schein" Schein und jeder Erscheinung. Wie wohl wäre der Philosophie, wenn solche Aperçu's erst nicht mehr Philosophie hiessen!

Seienden entgegengesetzt, weil es insbesondere nur in unserer Vorstellung vorkommt, sondern weil es allgemein nur in oder an etwas anderem „ausser“ ihm selbst vorkommt. Es ist also nur zufällig, dass dies Andere hier gerade ein Vorstellendes ist. Indess möchte *F.* immer sagen, auch jenes strengere Ansich bilde keinen Gegensatz zum Schein. Man könne sich ein Ansichseiendes von solcher „Flüchtigkeit und Blässe“ oder wenigstens von solcher „Blässe“ denken, dass es eben doch nur eine ansichseiende Erscheinung heissen würde. Lassen wir also auch das strengere Ansich und wenden wir uns zum — Sein. Ich bitte aber dann nur, die Anmerkung zum Texte des §. 2 und den vierten bis sechsten Absatz des §. 10 dieses Buches nachzusehn. Man wird dort finden, wie der Schein und wie „Schatten- und Scheinleben“ dazu kommt, als der Gegensatz zum Seienden betrachtet zu werden und inwiefern, trotz *F.*, eine ganz „feste Gränze zwischen Sein und Schein“ besteht. Inwiefern, sage ich. Denn allerdings stehen Schein und Erscheinung an sich nicht dazu in jenem besondern Gegensatz, sondern nur wie eine Art der verschiedenen Was' zu ihm, als dem Dass der Setzung.

Ich bemerke hier noch, dass ursprünglich wohl aller Schein objectiv ist, wie der Sonnenschein. Die Dinge breiten ihre Farben, Düfte, Töne um sich aus, wie einen Schein. Später erhält dieser Schein eine andere Bedeutung. Könnte man nicht weiter ihn auch darin von jenem unterscheiden, dass man ihn wohl gar nicht von einem Dinge hinter ihm herleitete? Wenigstens darf man doch kein Argument für eine solche Herleitung aus der Benennung Scheinen, die auf einer möglicher Weise zu überwindenden Bildungsstufe entstand, hernehmen.

§. 21. Trendelenburg, Kern, Drobisch, Strümpell.

Wir wenden uns endlich zu dem Streite *Trendelenburgs* mit der Schule. So weit er sich um die Ontologie dreht, wollen wir uns dabei auf Folgendes beschränken.

Wenn *H.* mit seiner absoluten Position nichts anderes wollte, als die *Kant*'sche blosse Position, so ist *T.* völlig im Recht, falls er die Absolutheit nur in dem Zwange wiederfindet, den uns das Seiende rücksichtlich der Frage anthut, ob wir es se-

tzen wollen. Jede weitere Reinigung des Sein[1], selbst auch nur bis zu dem *Kant*'schen Ansichsein, (dem Ding an sich ertheilt *Kant* keineswegs allein die blosse Position), ist entweder eine Arbeit, die bloss das *Quale* trifft oder ein Geschäft, das mit der Steigerung des Sein völlig auf derselben Stufe steht[2]. Deshalb mag *H.* von *T.* „missverstanden" sein, in Rücksicht auf das, was er gewollt hat, nicht aber auf das, was er gesollt hätte, wenn er die getrennte Betrachtung von Sein und Qualität, oder Sein und So und so sein festhielt und zunächst jenem allein seine Aufmerksamkeit zuzuwenden dachte. Erinnert *Drobisch* bei dieser Gelegenheit an die „thetischen" Urtheile, so wollen wir hier dazu bemerken, dass solche Urtheile, soweit sie wirklich ganz besonders eine Setzung aussagen wollen, eben nur eine Setzung überhaupt, aber nicht gleich eine beziehungslose Setzung aussagen. Wie das ist, was gesetzt wird, überlässt ein solches Urtheil dem Begriffe anzuzeigen, dessen Inhalt die Setzung trifft. Deshalb ist der Satz: Es giebt ein in tausendfache Beziehungen Verwickeltes, keineswegs ohne Weiteres ein Widerspruch. Wenn aber *Strümpell* behauptet, dass der Begriff des Seins bei *H.* zusammengesetzt sei, „nämlich aus dem Genusbegriffe Setzung und der specifischen Differenz absolut", so scheint mir das zweifelhaft. *H.* coordinirt Sein und Qualität und muss daher die Absolutheit, die wohl sicher zur Qualität gehört, ja vom Sein fern halten. Ihn nöthigen nicht „die objectiven Naturen der Qualitäten" zu den und jenen Merkmalen der Absolutheit, sondern er will sich dazu von der „Setzung" nöthigen lassen. Sicherlich will er sie nur für „Folgerungen aus der letzteren" angesehen wissen. Das „absolut gesetzt" kann von ihm ursprünglich weder allein für das *Kant*'sche noch für ein mit dem Nebengedanken der völligen Beziehungslosigkeit gebrauchtes „An sich" verwerthet werden. Das Absolute heisst nicht mehr als das im *Kant*'schen Sinn Gesetzte und steht weder zur Erscheinung noch zum Relativen überhaupt, sondern lediglich zu dem Nicht-Gesetzten im Gegensatze. Ich kann es *Kern* nicht zugeben, dass „die Anerkennung einer Setzung als einer nicht-aufzuhebenden" „durch die Erkenntniss, dass das Gesetzte von einem andern Etwas abhängig sei" gestört werde. Dies würde nur der Fall

sein, wenn die nicht-aufzuhebende Setzung die Setzung eines Nicht- und Nimmer-Aufzuhebenden wäre und selbst dann nicht ohne Weiteres.

Angenommen nun aber, das Absolutsein wäre uns bekannt, ja es wäre Eins und Dasselbe mit dem „Ausser allen Beziehungen sein“, was ergäbe sich denn nun danach rücksichtlich der Merkmale der Qualität? Innere Beziehungslosigkeit gewiss nicht. Ich glaube das oben genügend nachgewiesen zu haben, so dass ich hier darauf nur zu verweisen brauche. Dagegen ist allerdings jedes nach Aussen Relative (also jedes *non B*), jede Begrenzung durch ein Anderes von einem *A* auszuschliessen. Das *non B* aber nur eben aus jenem Grunde und nicht als Negatives (?)[3]. Mit *Kern* halte ich nicht jedes Bestimmte für ein Begrenztes; *Drobisch* aber verstehe ich nicht, wenn er an dem völlig Beziehungslosen, *T.* vielleicht mehr entgegenkommend, als dieser selbst wollte, „Begrenzungen (Determinationen) der Qualitäten durch einander“ (— so fasst er die „Selbsterhaltungen“ —) zulässt. Eine „Selbstbeschränkung“ endlich, falls sie nur sonst möglich wäre, steht wenigstens mit der Beziehungslosigkeit nach Aussen in keinem Widerstreit. Mit dem „Acte der absoluten Position“ ist uns aber wenigstens kein Referat aus *H.s* Metaphysik gegeben.

T. macht[4] „eine allgemeine Bemerkung über *Herbarts* Verfahren“: „erst den Begriff des Seienden für sich“ zu bestimmen, „und daraus Gesetze für die Qualität“ herauszuholen, „durch welche es gedacht werden kann“. Das soll wohl heissen: Den Begriff des Seins für sich zu bestimmen, und daraus die Gesetze für die Qualität herauszuholen, welcher dieses Sein zukommen kann. Er fährt nun fort: „In den übrigen Wissenschaften würde ein solcher Gang unzulässig sein.“ Kann denn das den Gang der Metaphysik bestimmen? „Wo es sich sonst darum handelt, ob ein Gegenstand sei, also ob der Zweifel aufzuheben und der Gegenstand durch jene doppelte Verneinung anzuerkennen sei, da wird es nach den ihm beigelegten Wirkungen, also nach seiner Qualität entschieden, inwiefern diese sich in das erkannte Allgemeine einordnen oder nicht.“ Aber was thut man denn in dem Falle eigentlich, den diese Sätze

annehmen? Weist man hier wirklich — umgekehrt wie *H.* — aus dem Begriffe der Qualität den Begriff des Seins nach? Ganz gewiss nicht. Man schliesst nur aus Seiendem auf Seiendes, z. B. aus den Störungen, die der Himmelskörper *A* erfährt, auf einen Himmelskörper *B*, mithin aus einer gesetzten Qualität auf eine gesetzte Qualität. Wenn also *T.* fortfährt: „Der umgekehrte Gang, der speculativ die Qualität aus dem Seienden" (muss in Beziehung auf *H.* genauer heissen: dem Sein) „bestimmt, ist daher an sich gefährlich; er setzt zunächst als getrennt, was sich nicht trennen lässt", so zeigt er, dass er *H.s* oder jenen Gang oder das Verhältniss beider zu einander missversteht, da hier gar nicht der eine umgekehrt wie der andere geht. Abgesehen davon aber, — läuft nicht *T.* Gefahr, mit seinem Vorwurfe auch sich zu strafen, da er ja nur den Gang umkehren, von der Qualität zum Sein gelangen, nicht aber, die gerügte Trennung vermeiden zu wollen, wenigstens verdächtig wird?

Drobisch lässt nun die absolute Position fallen, betrachtet sie wenigstens nur als Determinationsstufe bei Bestimmung des Seienden, „welches man als den wahren Erklärungsgrund der Erscheinungen dem unwahren, aber gegebenen Schein gegenüberstellt." Wie wenig logisch es aber gedacht ist, falls man hier ein abstractes Ansichsein zu finden glaubt oder in dem schlechthin Gesetzten, mithin nur (!) Ansichseienden lediglich den unvollständigen Träger der Erscheinungen sieht, haben wir oben nachgewiesen. Gesetzt indess, die sog. Absoluten wären wirklich nur Abstracta und würden [5] in der That nur „durch die hinzukommende relative" Position zu Concreten, so ist es sonnenklar, dass sie ohne die Beziehungen, vermittelst deren sie erst Concrete sind, in der Wirklichkeit Nichts bedeuten; denn das Wirkliche ist immer ein Concretes, niemals ein Abstractes. Ist die absolute Position „keine willkürliche Abstraction des Denkens, sondern eine nothwendige", d. h. sind die (sog.) Absoluten wirklich mit Nothwendigkeit geforderte Abstracta — wir wollen das einen Augenblick zugeben — so sind sie doch immer nur Abstracta und deshalb (in ihrer Abstractheit) nur in unsern Köpfen. Der gemeinste Empirismus wird das zugeben,

und deshalb brauchte *D.* hier gewiss nicht *H.* gegen den Idealismus anzurufen. Ebenso gut konnte er gegen seinen eigenen Realismus Schutz suchen; denn wo vertheidigt dieser sonst die Behauptung, dass die Abstracta ausser unsern Köpfen umlaufen?

Wiederholt sich in dieser Auffassung des Seienden nur eine verkehrte Ansicht *H.s,* so erhalten wir dagegen von *Strümpell* einen ganz neuen Begriff von der Absolutheit desselben. Ihm ist es zweifelhaft, ob nicht die *H.*schen Qualitäten nur „in Rücksicht auf den Schein und nach der Seite desselben hin nicht relativ“, nach einer anderen hin dagegen „auch nicht absolut gesetzt werden dürfen“. Uns ist das so wenig zweifelhaft, nämlich dass dem nicht so sei, wie es *T.* zu sein scheint, wenn wir nur den Begründer der Lehre im Auge behalten. Sollen wir aber hierin den Ansatz zu einer Fortbildung derselben erblicken, und dürfen wir unter jenem „nicht relativ“ — „absolut nothwendig“ verstehen, so möchten wir um die Gründe dieser Nothwendigkeit bitten, um den Nachweis, dass sie mehr Recht auf dieselbe haben und mit weniger Fug etwa als ein bloss vorläufig nothwendiges wissenschaftliches Ergebniss eingesehen werden können, wie die Atome der heutigen Physik. Vielleicht kann man ja von dem „primitiven wirklichen“ Geschehen gleich zu dem noch Fehlenden übergehen und die (unserer Ansicht nach wenigstens) ohnehin verstümmelten *H.*-schen ursprünglichen Absoluten ganz aus dem Spiele lassen.

Weder *T.* noch seine Gegner scheinen bemerkt zu haben, dass die Frage nach dem *Inesse*, das Problem des Inhärirens durch die Forderung von mindestens zwei Ursachen (wozu die Absoluten gemacht werden) *A* und *B* gar nicht gelöst wird. Denn gesetzt auch, diese beiden erzeugten in mir die Erscheinung der rothen Farbe, woher rührt es denn, dass ich dies Roth nicht selbst als Ding, sondern als Merkmal eines Dinges gelten lassen muss? Wenn es übrigens nach *Strümpell* jetzt „bei allen denkenden Naturforschern als ausgemachte Wahrheit“ gilt, „dass zur Hervorbringung einer Wirkung immer mehrere Ursachen concurriren“, so möchte ich den Metaphysiker erinnern, dass er die Physiker aus dem Spiele liesse, wo es sich um ontologische Lehrsätze handelt. *Drobisch*

gedenkt auch bei *H.*schen ontologischen Sätzen der „Naturwissenschaften seit Galilei". Erklärlich ist mir dies schon; der Sache nach aber ist es nicht besser, als wenn sich die Gegner Galilei's etwa auf die Bibel beriefen. Es ist eine Verwechselung ganz getrennter Gebiete. Ich bin anderer Meinung, als *T.*, dessen Worte [6] „die Zerlegung der Ursache in ein Mehrfaches ist eine wichtige und bleibende Ansicht", *D.* als Zeugniss der Beistimmung des Gegners anführt. Ich glaube, dass hier vielmehr ein metaphysischer Irrthum vorliegt, der nur so lange eine „bleibende Ansicht" sein wird, als man den Werth der Lehren einer wissenschaftlichen Philosophie lediglich nach den Meinungen beurtheilt, welche das gemeine Nachdenken oder die bei Gelegenheit und innerhalb der Entwicklung empirischer Wissenschaften sich erzeugende Speculation hervorbringt.

Wenn *T.* mit dem „Zusammen" (in der räumlichen Bedeutung) die Bewegung in Verbindung bringt, so stimme ich ihm völlig bei, wenigstens wie er später diese Behauptung auslegt oder begründet [7]. Ich behaupte auch mit ihm, dass deshalb schon eine Lösung der Probleme gar nicht vorhanden sei, wenigstens, dass *H.* seine eigene Lösung deshalb gar nicht für eine solche nehmen darf; denn ein bewegtes Reales ist trotz der Worte *H.s*, die *Kern* anführt „in der Ungereimtheit befangen", die der Bewegung ankleben soll. Es ist freilich sehr bequem, Einwürfe, die wegen des Raumes, der Zeit, der Bewegung gemacht werden, etwa einfach dadurch zurückzuweisen, dass man all dies für Nichts erklärt. Man hat dabei vergessen, dass Nichts auch nichts bedeutet, dass jenes Nichts aber sehr viel gelten soll. Wer den Schein für ein recht eigentliches Nicht-Nichts hält, sollte doch vor dem, was in der vermeintlichen Welt des Etwas eine so grosse Rolle spielt, mehr Achtung haben, zumal wenn dies Etwas ohne jenes Nichts — nur ein Abstractum ist. Soviel mag an dieser Stelle hierüber gesagt sein.

Vierter Abschnitt.
Die synechologischen Formen und der objective Schein bei Herbart.

§. 22. Die Grundlagen der Raumconstruction. Punkt, Linie, Fläche, Raum. Das Stetige im Raume.

Die „Speculation", welche „der höchst einfache Gedanke: „ein paar einfache Wesen, die wir *A* und *B* nennen wollen, können zusammen, sie können aber auch nicht zusammen sein" beschäftigt, sieht nun wohl nicht bloss so aus, „als wäre sie lediglich das Spiel einer müssigen Stunde". Nehmen wir ihr zuerst „das Bild", „protestiren" wir zuvörderst gegen dieses fruchtbarste Samenkorn für die „Bastarde unserer Phantasie", „wir begehren" ja „keine Bilder, als ob man sie anschaue", „wir fordern Begriffe, und deren Verknüpfungen" — was bleibt uns denn nun übrig?

Im §. 244 der a. M. steht geschrieben: „Da das Zusammen weiter nichts bedeutet, als dass ein jedes sich selbst erhält gegen das andere (§. 234); so heisst dies" — nämlich der Satz: reale Wesen „könnten auch recht füglich nicht zusammen sein" — „so viel, als: es kann auch recht füglich statt finden, dass sie sich nicht gegen einander im Widerstande befinden." Im §. 245 aber wird uns zugemuthet: das wirkliche *A* mit meinem „leeren Gedanken von *B*" verbunden, soll heissen, im Zusammen zu denken. Das will nach §. 244 sagen: Denkt Euch, *A* erhalte sich selbst gegen — meinen leeren Gedanken von *B* und umgekehrt. Es wird uns ferner angesonnen, den leeren Gedanken von *B* „nicht zusammen" mit andern Gedanken und Wesen zu denken, d. h. dass er sich trotz seines Gegensatzes gegen die „wahren Qualitäten" dieser nicht dagegen selbst erhalte (vgl. §. 246 vorl. Abs.). Man scheut „durchaus keine Mühe", sich „deutlich auszudrücken" und uns drittens zu belehren, dass wir uns denken müssen, „das wirkliche *A*" erhalte

sich selbst gegen den leeren Gedanken „von eben diesem *A*“ . . .

Was ist das? Das Anschauen ist uns verboten; nun gut, das Stören und Selbsterhalten und Nicht-Stören und Nicht-Selbsterhalten lassen sich auch nicht anschauen. Aber der „Begriff soll“ denn doch „rein bleiben“! Ist er das geblieben? Ist nicht ein arges Spiel mit dem Begriffe der Selbsterhaltung u. s. w. getrieben? Auch das Denken wird uns wohl verboten. Mit der $\sqrt{-1}$ bringt man sich in Schlaf[4]. Ein Traum füllt eine müssige Stunde aus, .. „gegen das blosse, nichtige Bild des *A* wird *B* nicht sich selbst erhalten. Aber wir sind hier in der Gegend der Fictionen; alle Raumbegriffe sind nichts anderes als Gedankendinge.“ Warum nicht lieber Hirngespinnste? — Ist aber dem Denker eine so weit gehende dichterische Licenz gestattet, — weshalb setzt man nicht kurzweg die Realen in den sinnlichen Raum u. s. w. u. s. w.

Um sich diese Sonderbarkeiten zu erklären, hat man sich wohl der Lehre vom objectiven Schein zu erinnern, auf die wir an späterer Stelle zurückkommen. Hier mag in dieser Beziehung Folgendes seinen Platz finden.

Es seien die Inhalte[1] gewisser Vorstellungen — möge das erreicht sein, wie es wolle, möge die Seele eine Qualität *A* oder *B* oder *C* . . . haben und mögen deswegen die verschiedensten Ursachen nöthig sein, damit es erreicht werde, — getreue Abbilder der Wesen, so kann jedes Vorstellende wie ein Spiegel für die Wesen, in den ihre Bilder fallen, angesehen werden. Man abstrahire nun von der einzelnen Intelligenz, dem einzelnen Vorstellenden, und gehe zu einem „idealen“ Zuschauer über. Wie weit ist es dann noch, die Realen in die Bilderwelt und die Bilder in die Welt der Realen hinein, oder besser, beide in Einen Zusammenhang zu bringen? Ist doch der „ideale“ Zuschauer eine gar luftige, die Bilder gar wenig von den Realen absperrende Umhüllung der ersteren*)! In der Seele ist nun alles zusammen, nicht bloss, was sich hemmt[5], auch, was mit

*) Wäre für *H.* das Bild, das Vorgestellte, der Inhalt der Vorstellung mit der Vorstellung identisch, unterschiede er beides nicht, enthielte die Seele die Bilder ohne Umschweif, wären ihm schliesslich diese Bilder nichts anderes als die Qualität des Wesens in gewisser Rücksicht, — wie nahe würden ihm dann erst

einander verschmilzt. Nicht zusammen sind Meine Bilder (wenn man es gelten lassen will) mit Deinen. Allein wo ist das Du für das Reale *B*, dessen es sein müsste, um mit dem Realen *A* ferner nicht zusammen zu sein?

Halten wir uns aber an den obigen [6] Begriff vom Zusammen, was bedeutet da der Gegensatz von Zusammen und Nichtzusammen, wenn wir „von der wahren Qualität, von ihrer Zerlegung, vom wirklichen Geschehen" abstrahiren dürfen? Wenn wir nicht die Verschiedenheit der Wesen voraussetzen? Wie sollen wir einen Wechsel des Zusammen und Nichtzusammen denken, wenn wir an gar keine Qualitäten und deswegen auch nicht einmal an den Wechsel der Qualitäten der Bilder denken können? Wie kommt dabei ohne Erschleichung etwas heraus, wie eine starre Linie oder „eine discrete Reihe von Punkten"? Etwas wie dieses, — und will ich noch gar nicht auf die in den Worten: Linie, Punkten zu Tage tretende fernere Erschleichung Rücksicht nehmen. Entkleidet man das Unternehmen aller „Fictionen", so bleibt nichts von ihr, als die Reihe der Ordnungszahlen, die ihr „die Form" gaben, „indem sie bestimmten, wie viel mal die Fortschreitung wiederholt, und wie weit sie gediehen sei." Diese Ordnungszahlen setzt jene „Speculation" voraus, macht sie also keineswegs; sie leistet mithin in dieser Beziehung gar nichts. Was sie zählt, ist — der Begriff des Einfachen. Nicht Bilder, (nicht Schemata,) nicht Punkte! Denn sie verlangt „keine Bilder, als ob man sie anschaue", sie protestirt gegen die „Bastarde unserer Phantasie", sie verbietet etwas „von bekannten Raumbegriffen" einzumengen. Punkte aber bedeuten nur etwas im Raume, trotz *H.s* Einwendungen. Sie sind freilich einfach, aber keineswegs „getreue Bilder" des Einfachen. Schon als solche wären sie zu verwerfen, denn „wir begehren keine Bilder", doppelt zu verwerfen aber sind sie, weil sie mit Farben gemalt sind, die aus dem schon bekannten und hier verschmähten Räumlichen hergenommen werden. *H.* scheint das letztere zu bestreiten. Aber wer denkt sich denn „die Zahl 7 oder 10", wer denkt sich denn die Wärmegrade als Punkte, wenn er sich die Ordnungszahlen,

Bilder und Wesen stehen! Man vgl. hierzu etwa die Lehre vom übertragenen Gegensatze, unsere Bemerkungen dazu und zu der Psychologie *H.s.*

die Reihenfolge der Grade nicht „unter der Form der Linie" (!) vorstellt, wenn er sich nicht dabei von den Theilstrichen eines numerirten Maassstabes, oder der Thermometerscala zu solchen Bastarden seiner Phantasie verleiten lässt. Wer würde wohl die Zeitgrenze einen Zeitpunkt nennen, wenn er ihn nicht mit dem Raumpunkte verwechselte, der in einer Zeitgrenze überschritten wird, wenn er das, unter dessen Form die Zeit gedacht wird, nicht für die Zeit selber hielte? Darum sagen wir, wenn die Construction treu ihren Gesetzen verfährt, so zählt sie nur den Begriff des Einfachen. Aber bis wieweit lässt sich denn ein Begriff zählen? Giebt es denn 3, 6, 9 Begriffe des Einfachen? Niemals wird es mehr als Einen richtigen Begriff des Einfachen geben [2]. Wer weiter zählt, der zählt zuversichtlich — etwas ganz Anderes als Begriffe. Er denkt sich etwa: jetzt stelle ich den richtigen Begriff a auf und nun wieder und dann wieder u. s. f.; mithin stelle ich ihn 1, 2, 3... n mal auf, und nun, meint er, habe ich n Begriffe a. Ja er meint wohl gar, wie *H.*: Weil ich nichts anderes thun will, als diese Begriffe aufstellen, mithin auch nichts verrichten will zwischen der Aufstellung des ersten und zweiten, des zweiten und dritten u. s. f. ins Unendliche, auch nichts neben diesen Aufstellungen, weil aber ausserdem doch jede Aufstellung etwas für sich Abgeschlossenes ist, und keine in die andere überfliesst, so bilde ich — eine starre gerade Linie! Wer Begriffe auf jene Weise zählt, der zählt sich, das Gefäss, in dem jedesmal die Begriffsbildung, wie ein chemischer Process in einem Glase, vor sich geht. Er unterscheidet sich im jetzigen, von sich im folgenden Momente u. s. f., und weil nun doch allein vom Begriffe des Einfachen die Rede sein soll, so macht er dies Gefäss, wenn auch nicht zu einem Begriffe, doch wenigstens zu dem, was den Inhalt dieses Begriffes bildet, zu einem Einfachen. Der Begriff geht verloren, er hat jetzt — ein Einfaches, den nächsten Ansatz zu einem Anschaulichen. Ein Schema. Damit nun das Schema sich zählen lasse und aus dem Schema Schemata werden, borgt er sich — um im Uebrigen ja nicht seine Einfachheit zu stören — die Ordnungszahlen. Die hängt er ihm als Indices an und so erhält er s_1 s_2 s_3 ... s_n. Von Begriffen und deren Verknüpfungen ist jetzt gar keine Rede mehr, aber im-

mer lebendiger tritt das hervor, was man will. Man hat nun schon eine starre Reihe von Schematen. Wer jetzt die Zeit construiren will, modificirt das Schema ein ganz klein wenig, er nimmt dafür mindestens ein ander Wort, er nennt es etwa Augenblick. Warum sollte er den Wortschatz nicht benutzen und weshalb nicht gerade das ihm bequemste Wort? Uebrigens soll das Wort ja nicht an den gemeiniglich mit ihm verbundenen Begriff erinnern. (Es handelt sich ja noch um eine Zeitstrecke und die schmiedet man nicht aus gemeinen Zeitaugenblicken.) Wer eine Linie construiren will, nimmt das Wörtchen Punkt; aber er darf dabei ja nicht an die gemeinen Punkte, die „Grenzen einer Linie“ denken. (Wir wollen ja noch zu der Linie kommen und die ist keine Reihe gemeiner Punkte.) Aber woran in aller Welt sollen wir denn denken? Dem „unaufmerksamen Leser“ sei es gesagt: An „Pfennige“! Sie zusammen bilden eine Linie; nun setze auch der Aufmerksame „*C* ausser der Linie *AB*“, so kommt er ohne grosse Mühe zur Ebene; dann nehme er ein Wesen *D* und bedenke, dass es sich nicht „gebührt, das unabhängige Wesen *D* an die bisher construirte Ebene zu binden. Liegt nun schon *D*, wie es soll, ausser dieser Ebene: so“ . . . ja das können wir hier auf sich beruhen lassen — aber er hat nun den Raum, er hat ihn, weil er ihn hatte.

So sind die drei Dimensionen des Raumes erschlichen; eine vierte giebt es nicht, weil — der Raum, den Jeder kennt, sich keine weiter abborgen lässt. Ueberhaupt aber ist der erschlichene nichts Anderes, als der gemeine Raum. Denn wo „Pfennige“ die Linie bilden, da giebt es keine starren Linien; wo „Pfennige“ sich breit machen, da herrscht höchstens der gemeine Realismus, da ist nichts von Intelligibelem, da steht ein Idealismus im Hintergrunde und verschlingt den vermeintlichen Realismus.

Noch ein Weniges über die Stetigkeit im Raume. Man sollte eigentlich meinen, dass *H.* dieses Merkmal ganz aus seinem construirten Raume verbannen müsste. Wenn er statt dessen ihn durch einen Widerspruch verunreinigt, um doch der gegebenen Continuität des (gegebenen) Raumes, dem der construirte schliesslich völlig ähnlich sein soll, nicht zu widersprechen, so

sehen wir darin nur dasselbe wiederholt, was wir schon bei der Ergänzung der absoluten Position durch die relative kennen lernten. Der Kampf zwischen dem Ansehen des Gegebenen und dem seiner Constructionen *a priori* endet mit dem Siege des ersteren über das letztere. Uebrigens fällt mit der *H.*schen Construction auch jener Widerspruch weg. Der Begriff eines bestimmten Raumes schliesst die Merkmale des Ausgedehntseins, des Begrenztseins, der Stetigkeit ebenso in sich, wie der einer bestimmten Farbe etwa die des Farbigseins, der Intensität und Qualität. Das Merkmal der Stetigkeit des Raumes fordert so wenig ein Ineinanderschieben von Grenzen, wie das der qualitativen Bestimmtheit einer Farbe ein Ineinanderschieben verschiedener Intensitätsgrade, von denen gar nicht gesprochen werden kann, wo nicht schon qualitative Bestimmtheit vorliegt, ebenso, wie umgekehrt von dieser gar nicht die Rede sein darf, wo man nicht zugleich von jener einem reden will.

Was die Incommensurabilität betrifft, so bemerke ich darüber Folgendes. Zwei incommensurabele Linien mögen die Merkmale der Linearität, der Punctualität und andere gemein haben, so unterscheiden sie sich doch, ausser durch anderes, dadurch, dass es keine dritte Linie giebt, mit der eine jede von ihnen in einer gewissen Rücksicht vergleichbar, durch die sie beide zugleich messbar wären. Man denke sich nun, zwei Töne (*gis* und *cis*). Beide mögen die Merkmale gemein haben, dass sie Töne, dass sie Töne einer Geige sind u. s. f., aber sie mögen sich, ausser durch anderes, dadurch unterscheiden, dass jeder seine eigene Stelle innerhalb derselben Octave habe, dass also der eine z. B. *gis* der andere *cis* in dieser Octave sei. Dann giebt es für jeden zwar ein in dieser Rücksicht mit ihm Vergleichbares, z. B. für *cis* das *cis* der höheren Octave, das aber seinerseits wieder mit dem andern in dieser Rücksicht unvergleichbar wäre, wie dieses zweite *cis* mit dem *gis*. Hier ist das Merkmal der Linearität mit dem des Tonseins, das der Punctualität mit dem des (Geigen-) Klanghabens, die Incommensurabilität mit der zuletzt erwähnten Unvergleichbarkeit verglichen. Dies mag dazu auffordern, die Merkmale im Begriffe incommensurabler Linien zu unterscheiden. Die Deutlichkeit wird

dann vor der Annahme eines Widerspruchs bewahren, an dem die incommensurabelen Linien unschuldig sind.

Es ist gar nicht begründet, dass „die Geometrie" sich die „Theilbarkeit des einfachen Punkts" nur „aus falscher Scham nicht gestehen" wolle, „während ihr die Algebra das gute Beispiel der Aufrichtigkeit so deutlich als nachahmungswerth vor Augen" stelle. Was dieses letztere betrifft, so hat die Algebra auch keinen Grund, sich der $\sqrt{-1}$ zu schämen; was aber jenes anlangt, so bitte ich nun zu bemerken, dass die Geometrie (ich spreche nicht von Geometern) schon gar nicht die Prämisse für die Folgerung auf jene Theilbarkeit, nämlich die Behauptung einer starren Linie anerkennt, sich also auch der Folgerung selbst nicht zu schämen braucht, weil ihr der Wechselbalg gar nicht gehört. Der Geometrie hat zwar jede Linie Punkte, aber diese sind nicht Perlen einer Perlenschnur; sie hat Punkte und ist dabei immer stetig. Dies ist auch die einzig richtige Ansicht von Linie, Fläche und Raum. Die Furcht, dass deshalb der ganze Raum in einen Punkt zusammenfliessen müsste, beruht etwa, wenn nicht auf der spielenden Auffassung des Wortes Fliessen, auf einem Misstrauen zu der Macht der Ursache, welche für einen solchen Raum „als Wirkung" anzunehmen ist. Man will am Ende gar der fertigen Wirkung eine Waffe gegen ihre Ursache in die Hand geben, mit der sie diese vernichtet, indem sie selbst in Nichts zusammenschwindet. Würde aber die Begierde, zu einem Punkte zusammenzufliessen, in die Theile der stetigen Linie mit ihrer Stetigkeit hineingelegt, so würden wenigstens die Mittel, durch welche *H.* sie vor diesem Schicksale bewahren möchte, ihre Dienste versagen. Denn möchte die Starrheit der Linien, zwischen deren Endpunkte sie eingeschoben sein soll, immerhin ein Zusammenfliessen der eigenen Theile jeder der starren Linien verhüten, so sehe ich nicht ein, warum sie einer Drehung oder Wanderung der ganzen Linien widerstehen sollte? Statt das Nichts, wie *H.* irgendwo den Raum nennt, durch das Nichts zu bändigen, hätte er lieber, — wenn wir anders hier seiner Ansicht von der Ursache nachgeben wollen — seine Realen die Rolle jener Haltpunkte im intelligibelen Raume spielen lassen und etwa sagen sollen: Dass eine Linie *nm* im sinnlichen Raume nicht in einen Punkt zu-

sammenfliesst (doch ist auch das Fliessen schon Hyperbel), dafür liegt die Ursache in dem wirklichen Geschehen, welches zwischen den Wesen *X, Y, Z* . . stattfindet. Es bildet sich durch dieses ein gewisses Verhältniss *NM* zwischen ihnen und dies Verhältniss kann nun in letzter Instanz als intelligibele Ursache von *nm* (es kann als intelligibele Linie) angesehen werden. . . *H.* macht *Kant* einmal[3] einen Vorwurf, den man als Motto wenigstens auf den ersten Theil seiner Synechologie schreiben könnte: Hier „wird das Leere dem Vollen vorausgeschickt; das Nichts wird zur Bedingung des Etwas. Gewiss die seltsamste und ungereimteste aller Täuschungen!"

§. 23. Zur Philosophie der Arithmetik.

Ich übergehe nun dasjenige, was in den betrachteten Constructionen noch etwa als eine Metaphysik des Räumlichen oder der Geometrie mit unterläuft und wende mich zu Gegenständen, die man vielleicht einer Metaphysik der Arithmetik angehören lassen möchte.

Eine allgemeine Bemerkung mag hier voranstehn. Wir bekümmern uns noch nicht um den Begriff des Scheins, der in den Begriff des objectiven Scheins und des objectiv scheinbaren Geschehens eingeht. Wir nehmen an, das, wovon hier die Rede ist, solle zunächst die Realen angehn. Wird es alsdann möglich sein, von Zahlen und den Operationen, die man mit ihnen vornehmen kann, von continuirlichen Grössen und mit diesen vorzunehmenden Operationen an einer Stelle zu reden, die sich mitten in einem Gespräche findet, welches nur die Dinge an sich kennt und eigentlich doch alle Subjectivität verleugnet? Mich dünkt, das ist nicht unbedenklich, wiewohl auch schwerlich bedenklicher, als wenn man der Betrachtung von Raum und Räumlichem darin einen Platz anweist. Es ist gewiss nicht unmöglich, Manches, das man neben Anderem als Merkmal eines Gegenstandes verschmäht, für ein in eben dem Sinne Objectives zu halten, wie dieses Andere. Aber objectiv und objectiv ist ein Unterschied. Dem Fallbeil, mit welchem Ludwig der Sechszehnte enthauptet ist, würde man eine Menge Eigenschaften (als objective) zuschreiben, man würde sagen, es sei so und so gefärbt u. s. f. Dagegen dürfte man nicht so leicht daran denken, ihm auch dies, was mit ihm

geschehen ist, als ein solches objectives Merkmal anzuhängen. Dies, meint man, gehört nicht ihm, sondern dem Geiste, der über das Beil reflectirt. Aber was ist denn das Beil mit allen seinen objectiven Merkmalen? Es ist Erscheinung und seine ganze gepriesene Objectivität gehört auch nicht ihm, sondern einem vorstellenden Subjecte. Will man nun trotzdem diese Merkmale objective nennen, so hat man mit dem andern ebenso zu verfahren. Selbst das ändert nichts hieran, wenn Niemand darum wüsste, dass dieses Beil zu jener Handlung gedient hätte. Denn es verhielte sich dann damit, in Beziehung auf die Frage, ob objectiv oder nicht, nur ebenso, wie mit der Farbe einer Blume, die, von Niemandem gesehen, in irgend einem abgelegenen Winkel der Erde blühte. Es ist hier aber immer von einer Objectivität die Rede, die ein Subject voraussetzt und nicht von der Objectivität der Dinge an sich. Nur jene vermag ich der Zahl und ihren Zeichen, insofern sie sich beide auf Wirkliches beziehen, zuzuerkennen. Wenn hier also eigentlich von einem Etwas oder einem Nichts (wofür ja der Raum gilt) die Rede sein soll, das die Dinge an sich angeht, so müsste ich die Betrachtung jener Gegenstände ganz abweisen. Gehe ich trotzdem darauf ein, so geschieht es unter der ausdrücklichen Verwahrung, dass ich wohl weiss, auf welchem Gebiete ich mich befinde.

H. hat die Zahl weder (aus dem, was nicht Zahl ist,) construirt, noch (als ein absolut Nothwendiges) deducirt. Sehen wir nun zu, ob wir ihn in sonstigen Ansichten beistimmen können.

Ich muss *H.s* Ansicht vom Zählbaren, d. h. demjenigen, was die Benennung der benannten Zahl bezeichnet, vielleicht so verstehen, dass man die Zahl wirklich als ein Merkmal ansehen solle, durch welches ein allgemeiner Begriff ebenso determinirt werde, wie er durch ein anderes determinirt wird, d. h. also, wie man den allgemeinen Begriff Mensch, um von ihm zu dem Begriffe Neger zu gelangen, durch das Merkmal schwarz u. s. f. determiniren würde, so würde man den Begriff Marburger durch das Merkmal 8000 zu determiniren haben, wenn man zu dem Begriff 8000 Marburger kommen wollte. Diese Ansicht würde ich wenigstens für annähernd richtig halten. Zuerst ist es ganz recht, wenn *H.* [1] sagt, dass „bekanntlich ungleichartige Dinge,

z. B. Federn, Papierbogen, Siegellackstangen, sich nicht zusammenzählen lassen, es sei denn, dass man sie als gleichartig (durch den allgemeinen Begriff der Schreibmaterialien) auffasse." Also mit einem solchen allgemeinen Begriffe muss ich die Zahl verbinden. Das kann ich aber unmöglich dadurch, dass ich nun den allgemeinen Begriff nach der gewöhnlichen Ansicht nmal setze. Auch die Zahl ($n =$) 1 hat mit dem allgemeinen Begriffe nur dann zu thun, wenn er Object eines zweiten Begriffes wird; hier soll aber der allgemeine Begriff in keiner Weise Object eines andern werden, ich will nicht das Begreifen begreifen, und zwar, wie viel mal dies (nicht psychologisch, sondern), wenn man sich nur an die logische Bedeutung des allgemeinen Begriffes hält, vorkomme, sondern ich will das Object jenes ersten Begreifens nur mit einem neuen Objecte (dessen Begriff n ist) verbunden wissen, so dass nun der alte Begriff nur zu einem Merkmale eines neuen wird. Ich muss also den allg. Begriff durch den Begriff n determiniren.

Nun fehlt hier aber etwas sehr Wichtiges und deshalb erklärte ich die von mir als *Herbartisch* genommene Ansicht nur für annähernd richtig. So wenig sich der Begriff eines Geistes durch den Begriff kupferfarbig determiniren lässt, so wenig lässt sich jeder beliebige allgemeine Begriff durch einen Zahlbegriff determiniren. Vielmehr ist hierzu nur das Zählbare fähig, wie zu der Determination durch den Begriff eines Bestimmt-Farbigen nur das, was überhaupt farbig sein kann*). Also ein allgemeiner Begriff dieser Art ist es, worauf es hier ankommt. Vielleicht zeigt sich an dieser Stelle eine Aussicht auf den Begriff des Maasses.

Was nun den besondern Fall betrifft, wo $n = 1$ ist, so sagt *H.* [1]: „Es entstehn die grösseren Zahlen nicht aus der Eins, sondern gerade umgekehrt die Eins aus der Mehrheit." Hierfür hat er folgenden Grund: „wenn ein Gegenstand nur einmal vorhanden ist, so fällt der allgemeine Begriff, und dessen Anwendung, zusammen, und nur in den Fällen einer Mehrheit des

*) Man kann hier noch feiner zu Werke gehn. Es ist ebenso wenig gleichgültig, durch welche Zahl man ein Zählbares determinirt, wie, durch welche Farbe man ein Farbiges determinirt. Es giebt so wenig zwei Götter, wie grüne Menschen.

Gleichartigen kann der Gattungsbegriff desselben, welcher der Beziehungspunkt und folglich die *conditio sine qua non* des Zahlbegriffs ist, von den einzelnen Gegenständen ursprünglich unterschieden werden. Sind aber schon Begriffe einer Mehrheit, wenn auch noch nicht völlig bestimmte Begriffe der grösseren Zahlen, vorhanden, dann bedarf man auch der Eins, die nun das Einzelne bezeichnet, was man aus der grössern Menge absondert oder ihr entgegensetzt." Dieses hält einer genaueren Beobachtung nicht Stand. Allerdings sprechen wir von Einem Gott, Einem Deutschland, Einem Göthe erst dann, wenn sich die Frage erhebt, ob es denn mehrere Götter gebe u. s. w. Aber ist hier wohl die Mehrheit der Grund, auf dem die Einheit erwächst? Ich habe doch jetzt nur einen Begriff, determinirt durch eine beliebige Zahl $n \lesseqgtr 1$; wie soll ich von hier aus auf den Einen Gott kommen, da dieser Gott begrifflich ein ganz anderer ist, als der, den ich durch jenen *n*zahlbegriff determinirte? Hier scheint also wenigstens vielmehr der Fall zu sein, wo „der allgemeine Begriff, und dessen Anwendung, zusammen" fällt und also die Eins nicht zum Vorschein kommen soll. *H.* wird aber nicht wollen, dass man das Einzelne absondere, weil es ein Einzelnes sei und so die 1 erschleiche? Und was heisst denn das: „absondert"? Es wird hierauf, denke ich, von den bald über das Zählen folgenden Bemerkungen ein Licht zurückfallen. Wer die grössere Zahl nicht aus 1 und 1 zusammensetzt, der darf auch nicht aus ihr die 1 absondern. Nicht die Mehrheit, sondern der allgemeine Gedanke der Zahl ist die Voraussetzung der Determination wie durch jedes andere n, so auch durch dasjenige, welches $= 1$ ist. Nämlich das Gezählte muss gezählt werden können, es muss ein Zählbares sein.

Auch über den Fall, wo n eine gebrochene oder irrationale Zahl ist, kann ich mich mit *H.* nicht vereinigen. Er sagt[2]: „Unstreitig sind die ganzen positiven Zahlen die Grundlage aller höhern arithmetischen Begriffe. Aber ihre Anwendung auf theilbare Ganze führt Brüche herbei. Eine Volkszahl lässt sich nur alsdann dividiren, wenn die Zahl nicht gerade eine Primzahl ist. Aber der Begriff der Divisoren, einmal gebildet, wird nachmals wenigstens versuchsweise verallgemeinert; dies würde

geschehen, wenn auch nicht das Ganze häufig genug ein Continuum wäre, das alle Divisoren ohne Ausnahme zulässt." Zunächst haben wir mit der Positivität hier nicht zu thun, wie sich denn weiter unten ergeben wird, dass sie gar nicht früher ist, als die Negativität. Aber die ganzen Zahlen sind metaphysisch auch nicht früher, als gebrochene oder irrationale. Denn „das Ganze" ist nicht seltener „ein Continuum", als „eine Volkszahl" und das Incommensurable nicht später als das Commensurable. Um (psychologische und) historische Priorität handelt es sich hier aber nicht.

Ich mache hier eine Zwischenbemerkung. Man darf sich dadurch, dass die Determination des Zählbaren durch das Zahlmerkmal noch andere Determinationsweisen mit sich führt, nicht verleiten lassen, entweder gar es ganz als Merkmal zu verleugnen und die es begleitenden allein dafür zu halten, die dann schon für das Verleugnete sorgen würden (ein Nebel, den man durch klare Scheidung dessen, was man in einem Begriffe denkt, zerstreuen muss), oder es doch nur als ein secundäres zu betrachten und auf jene andern zu pfropfen; denn dann muss man auch die Farbe eines Dinges als ein secundäres Merkmal betrachten, da sie immer irgend ein räumliches Merkmal fordert, oder dies als ein secundäres, da es nicht ohne irgend welche andere Eigenschaft des Dinges besteht.

Was nun das Zählen betrifft, so beziehe ich mich rücksichtlich der Besprechung der Behandlung dieses Begriffs bei *H.* zunächst auf folgende Aeusserung desselben [1]: „Zu der Zahl 12 denke man hinzu den allgemeinen Begriff eines Stuhls, oder eines Thalers, so wird man gewahr werden, dass sich die Zahlbestimmung ungetheilt, und auf einmal, dem Begriffe anschliesst; und dass es unter den zwölf Stühlen nun weder einen ersten, noch einen zwölften Stuhl giebt, weil der Gedanke von allen zusammen schlechthin zugleich gefasst wird. Uebrigens kann man allerdings das Dutzend successiv durchzählen, und es besteht alsdann auch aus allen einzelnen Stühlen; aber die Zahl Zwölf besteht darum doch nicht aus zwölf Einheiten, denn die Einheit würde auf diese Weise in den Platz des allgemeinen Begriffs von dem Zählbaren treten, (also das sich Beziehende in den Beziehungspunkt verwandelt werden;) während die

Eins vielmehr selbst eine Zahl ist, das heisst, eine von den möglichen Antworten auf die Frage: wieviel?“ Was den ersten Fall betrifft*), so gelingt die hier gedachte Anschliessung dem gewöhnlichen Zahlenmenschen wohl bei kleineren, einem *Dase* auch bei grösseren Zahlen, bei denen der gewöhnliche Zahlenmensch dagegen zählen muss. Es fragt sich nun, ob dies Zählen oder „Durchzählen“ wohl von *H.* richtig beschrieben ist. Wenn das Gezählte einmal der durch den Zahlbegriff determinirte allgemeine Begriff des Zählbaren ist, also das Dutzend Stühle der allgemeine Begriff des Stuhls als eines Zählbaren determinirt durch das Merkmal 12, so kann uns das „successive Durchzählen“ niemals auf dies Gezählte bringen, wenn es uns dahin führt, dass das Dutzend Stühle „aus allen einzelnen Stühlen“ bestehe. Denn dies Gezählte ist ein anderes, als jenes, und ist nicht „auch“ eine Ansicht desselben. Die „einzelnen Stühle“ sind nämlich entweder die verschiedenen, individuellen Stühle, und diese sind nicht durch die 12 zu determiniren, es fehlt für sie das Gemeinsame, der allgemeine Begriff des Zählbaren, das Maass. Oder man richtet seine Aufmerksamkeit allein auf das Prädicat einzeln, d. h. das Merkmal 1, und determinirt dies, indem man also „das sich Beziehende in den Beziehungspunkt verwandelt“, durch die 12, wenn man nicht gar in den Fehler verfällt, die 12 „aus der Eins“ entstehen zu lassen. Es bleibt also nur übrig, zu dem allgemeinen Begriffe des Stuhls als eines Zählbaren zurückzukommen, in welchem Falle denn das Dutzend weder aus den einzelnen Stühlen besteht, noch an die hier durchbrechende Ansicht vom Zählen gedacht werden kann. Fragen wir nun, welche andere Ansicht vom Zählen sich mit der für richtig erkannten vom Gezählten vereinigen lassen wird. Der Beantwortung dieser Frage mag eine Betrachtung der Zahlreihe vorangehn.

Die Zahlreihe ist von *H.* so wenig deducirt, wie die Zahl selbst. Aber er macht auch wohl keinen Anspruch darauf, sie construirt zu haben, oder kann dieses nicht thun. Wir lesen [3] von den Ordnungszahlen: „Ihre Reihe fing bei uns zwar erst an bei dem dritten Gliede; denn die ersten zwei hatten wir der-

*) Ich setze aber voraus, dass hier in beiden Fällen bei dem allgemeinen Begriffe an den eines Zählbaren gedacht werde.

gestalt zugleich, dass in ihnen unmittelbar kein erstes vom zweiten konnte unterschieden werden. Allein bei der Umkehrung der Reihe kommt man allerdings eher an das zweite als an das erste, und dadurch werden beide erkennbar.“ Man kommt nun zu „dem dritten Gliede“ u. s. f. als einem „dritten“ u. s. f. und auf dem umgekehrten Wege zu dem zweiten und ersten; als solchen ebenso, wie von den Punkten zu den „Pfennigen“, von dem, was nicht Raum sein soll, zu dem, was Raum ist. Dieser Charakter des Gliedes wird — ich sage — erschlichen, falls es wirklich Absicht ist, hier zu construiren und die Worte[3]: „Die Ordnungszahlen aber gaben die Form“ nicht einfach besagen: wir wollen sie gar nicht construiren, wir bedienen uns ihrer ohne weitere Begründung. Der Umschweif, durch den hier das erste und zweite Glied, als solches, erreicht wird, hängt mit der Eigenthümlichkeit der *H.*schen Linienconstruction zusammen und fällt mit dieser weg, so gut wie der Charakter der Zahlreihe als eines in dem Sinne Objectiven, in welchem der *H.*sche intelligibele Raum ein solches sein würde. Gedenken wir aber derjenigen Objectivität, an welche wir uns halten wollten, so muss in ihr ausser den Zahlen auch die Zahlreihe ursprünglich vorkommen, und man darf ja nicht glauben, dass man zu ihr etwa durch die blosse Kenntniss der Zahlen und allenfalls des todten Gesetzes des Fortschritts der Zahlreihe gelangen, sie mit diesen Mitteln construiren könne. Sie ist ein Gegebenes, wie die Tonleiter. Und wie nun Jemand diese durchprobiren muss, wenn er einen ihm angeschlagenen Ton bestimmen will, ohne doch soviel Gehör zu haben, dass er dies unmittelbar könnte, wie ein *Dase* auch eine grössere Zahl unmittelbar bestimmen kann, so muss Jemand, der kein *Dase* ist, das Gegebene, dem eine grössere Zahl als Merkmal anhängt, nach diesem Merkmale gleichsam durch Abhören der Zahl-Leiter auskundschaften. Thut er dies, so zählt er in jenem engeren Sinne des Wortes, in welchem wir es hier nehmen.

Das Merkmal der Continuität ist auf den Begriff der Zahl und Zahlreihe durchaus unanwendbar. Man wolle nur dabei immer festhalten, dass man eben von der Zahl und Zahlreihe redet. Auch in dem Falle, wo[2] „das Ganze“ „ein Continuum“ ist, „das alle Divisoren ohne Ausnahme zulässt“, liegt kein

Grund vor, das Merkmal der Zahl, welches man diesem Continuum zutheilt, an dem der Continuität participiren zu lassen. Die Zahlbestimmung des Gezählten ist zwar ein besonderes Merkmal desselben; soll sie aber zu einem anderen seiner Merkmale in eine gewisse engere Beziehung gesetzt werden, so wird dies immer das Discontinuirliche sein, z. B. die Linienstücke einer continuirlichen Linie. Daraus, dass zwei Zahlen unendlich viele zwischen sich zulassen, darf man nicht continuirliche Uebergänge von der einen zur andern folgern. Dies hiesse gerade verkennen, was der wesentliche Charakter der Zahl ist, dass sie sich immer nur an das Discontinuirliche und im vorliegenden Falle allein an die Fähigkeit des Continuirlichen hält, unendlich viel Discretes innerhalb seines Umfanges zu unterscheiden. So muss ich behaupten, dass „die Zahlen“ nicht bloss „ursprünglich gesondert“ sind, ich muss behaupten, dass sie auch immer „gesondert“ bleiben, oder besser, dass sie in nächster Beziehung immer nur zu dem Merkmal der Sonderungsfähigkeit, oder wie man dies ausdrücken muss, unter den Merkmalen des Gezählten stehen.

Von der Metaphysik der Zahl kann man die des Zeichens unterscheiden. Ich füge nun hierüber und über die des Rechnens noch folgendes hinzu.

Die Negativität ist nicht dasselbe wie die „Negation“ [3] und entsteht auch nicht etwa erst aus der Fortsetzung der Negation über ein gewisses Maass. Hier ist vielmehr „das Umkehren“ die Hauptsache *). Auch ist die Negativität nicht später, als die Positivität, sondern mit ihr zugleich. Niemand würde Veranlassung finden, von directen oder positiven Grössen zu sprechen, wenn er nicht von inversen oder negativen reden könnte. Die Positivität ist von der Position ebenso wohl zu unterscheiden, wie die Negativität von der Negation. Dies mag man als eine hier nur eingeschobene Bemerkung betrachten, der die *H.*sche Betrachtungsweise, nicht die Natur der Sache diese Stellung gab. Denn wir haben uns vorläufig noch einmal mit einem blossen Zählen zu beschäftigen.

Ich kann mich mit der mehrfach [4] bei *H.* wiederkehrenden

*) Man denke hier an die Bezeichnung der negativen Zahlen als inverser bei *Gauss* (Gött. gel. Anz. 1831, St. 64).

Lehre, dass der allgemeine Begriff des Gezählten in der Multiplication als Multiplicandus angesehen werden müsse, durchaus nicht vertragen; denn ich weiss gar nicht, wie man bei einer solchen Ansicht des Multiplicandus zu dem Producte gelangen will. Hätte ich $n \times m$ zu nehmen, so hiesse das nach dieser Ansicht, — wenn anders ich sie richtig verstehe —, den allgemeinen Begriff dessen, dem die Zahl *n (m)* zukommt, durch die Zahl *m (n)* determiniren, oder auch vielleicht den durch *m (n)* determinirten allgemeinen Begriff wieder als allgemeinen Begriff fassen und durch *n (m)* determiniren. Dabei wäre nun gar nicht abzusehen, wie man auf ein *P* kommen soll, welches $= n \times m$ wäre *). Dagegen ist dies sehr einfach, wenn ich den Multiplicandus als die Zahl der Stellen bezeichne, die ich von der ersten Stelle einer Zahlreihe anfangend allemal zusammen nehmen muss, den Multiplicator als die Zahl der ganzen Handlung, d. h. als diejenige, welche ausdrückt, wie oft ich jenes thun muss, durch welche combinirte Handlung ich dann zu einer Zahl der Zahlreihe gelange, welche mir das Product *(P)* angiebt. *H.* meint A. M. §. 288, jedes Product ertrage nur Einen Multiplicandus. Man muss dies nach A. M. §. 252 auslegen: Der Multiplicator *n (m)* soll den Multiplicandus determiniren, der Multiplicandus ein allgemeiner Begriff sein. Dies ist nun der unsrige auch; aber er ist eben ein Zahlbegriff *m (n)*. Allein auch dies ist noch nicht genug; es muss noch etwas anderes sehr Wichtiges hinzukommen, den Multiplicandus zum Multiplicandus und den Multiplicator zum Multiplicator zu machen, nämlich die eigenthümliche Beziehung des Multiplicators und Multiplicandus zu einer Zahlreihe. Denn dadurch ergiebt sich erst die Möglichkeit, auf das Product zu kommen, und so lange diese Möglichkeit nicht mit gegeben ist, so lange sind auch Multiplicator und Multiplicandus nicht als solche gegeben. Wenn man hier nicht weiter geht, als zur Determination eines allgemeinen Begriffs, auch wenn er ein Zahlbegriff ist, durch einen Zahlbegriff, so ist es ebenso unmöglich von 2 . 2 auf 4 zu kommen, wie es unmöglich ist, vermittelst der blossen Determina-

*) Noch gar, wie man *P* z. B. als Zahl einer Fläche (eines rechtwinkligen Vierecks) ansehen darf, wenn *n* und *m* die Zahlen von Linien (der Seiten desselben) sind.

tion des Begriffs eines Zolles durch eine bestimmte Zahl n zu einer geraden Linie von n Zoll Länge zu gelangen.

Der Satz über die Multiplication von Brüchen, welcher die hier berührte Stelle der a. M. schliesst, ist mir dunkel. Sollte sich *H.* daran stossen, dass man einen Bruch einen Multiplicator nennt? Aber muss man denn Multiplicator durch: Vervielfältiger übersetzen, und erträgt der Multiplicator auch nur nach *H.s* Fassung die Auslegung, zu welcher eine solche Uebersetzung herausfordert? Und soll denn „der vierte Theil eines vorausgesetzten Ganzen" ein Multiplicandus sein? Dann muss auch wohl „ein Halbes" nur dazu taugen, und wir hätten doch wohl zwei Multiplicanden in der Multiplication $\frac{1}{2} \cdot \frac{3}{4}$, „anstatt dass jedes Product nur Einen Multiplicandus erträgt".

Im Gegensatze zu *H.* sehe ich nun weiter [3] den Divisor nicht als das Umgekehrte des Multiplicators, sondern des Multiplicandus an. Ich nehme jetzt nur den Rückweg auf der Zahlenreihe, von der bekannten Zahl des Products (Dividendus) vermittelst der bekannten (Stellen-)Zahl des Multiplicandus (Divisors), und erhalte nun die Zahl, wie vielmal ich diese Zahl der Stellen bis dahin, wo alle Stellen aufhören, d. h. bis zum Anfange der Zahlenreihe, abtragen muss, den Multiplicator oder Quotienten.

Wir werfen mit *H.* „einen Blick auf die bekannten Regeln der Multiplication und Division mit entgegengesetzten Grössen", wir fragen mit ihm: „Warum geben verschiedene Zeichen Minus, gleiche Zeichen Plus?" *H.* meint: „die Zeichen gehen unmittelbar auf den allgemeinen Begriff des Gegenstandes; darum zählt man sie paarweise, um sie als gleichartige Negationen gegenseitig aufzuheben; eine übrig bleibende Negation macht alsdann das Glied negativ." Diesen Beweis des in der obigen Frage anerkannten Satzes mag man mit *H.* nicht für künstlich halten, ich muss ihn aber dann wenigstens für nicht gewinnend erklären. Für mich fehlt ihm die Kraft des Ueberzeugens.

Alles ist sehr einfach, wenn man beweisen kann, dass die Zeichen der Factoren nicht bloss diejenigen Relationen *) ange-

*) Diese nehmen wir hier, *Gauss* folgend, als das Zählbare an. Die von

hen, zu denen diese Factoren, einzeln genommen, als Zahlen gehören, sondern auch diejenigen, deren Zahl das Product ist. Denn nur in diesem Falle lässt sich begreifen, warum Minus das Plus und Minus umkehrt und Plus das (Plus und) Minus so lässt, wie es ist (und für die positive Zahl eine unbezeichnete eintreten kann), so dass aus zwei Zeichen Eins wird. Ginge jedes der Zeichen auf besondere Relationen, so wäre diese Bedeutung derselben für einander ganz unbegreiflich. Es findet sich hier also die doppelte Aufgabe an: erstens, zu erklären, was das Plus und Minus besagt, dass es nicht „Vermehrt um" und „Weniger" heisst, sondern diese Bedeutung (seinem Begriffe nach) erst secundär und für den besondern Fall der Addition und Subtraction annimmt, allgemein aber eine Art des Zählens im entgegengesetzten Sinne bezeichnet, und zweitens, zu erklären, wie jedes Plus und Minus jedes andere in derselben Rechnung vorkommende zunächst auf die angeführte Art und Weise beeinflussen kann. Uebrigens harrt auch die Bedeutung der einen Zahl für die andere in derselben Rechnung der Erörterung. Was dies heissen soll, mag sich durch Folgendes erläutern. Habe ich die Zahl einer bestimmten Linie (z. B. in Zollen) und ich multiplicire damit die Zahl einer andern, so mag das Product, welches dabei herauskommt, eine Benennung zulassen oder nicht, es mag z. B. die Zahl einer Fläche sein oder mag gar weiter keine Bedeutung haben (wie wenn z. B. die Eine Linie auf der Cassel-Frankfurter, die andere auf der Berlin-Hamburger Bahn läge), in jedem Falle ist die Möglichkeit der Beziehung zwischen den Zahlen n und m, welche die Gleichung $n \times m = P$ ausspricht, nachzuweisen, und wenn dies etwa dadurch geschehen soll und muss, dass alle drei Zahlen derselben irgendwie sich auf dasselbe beziehen, so muss gezeigt werden, was dieses ist und welcher Art diese Beziehung ist. Dies erläutert auch den obigen zweiten Punkt, wenn man an Zeichen denkt, wo hier an Zahlen gedacht wurde.

Mit Uebergehung der letzten Bemerkungen des §. 252 der a. M. und nach der Erinnerung, dass hier z. B. der goniometrischen Functionen gar nicht gedacht ist, will ich wenigstens

H., A. M. §. 252 erwähnten „Fortschreitungen" kann man als eine besondere Art von Relationen ansehen.

noch über die $\sqrt{-1}$ ein vielleicht überflüssiges Wort hinzufügen. Diese wird zuweilen von *H.* als ein Widersprechendes bezeichnet, offenbar, weil die Regel bestehen soll, dass das Quadrat jeder Grösse eine positive Grösse sei. Es wird nun kein Grund mehr für jene Bezeichnung vorhanden sein, wenn jene Regel nicht uneingeschränkt gilt, und wenn insbesondere der Fall, welcher hier vorliegt, nicht unter denen mitbegriffen ist, auf welche sie eingeschränkt ist. Ich gehe aber bereits über das gewöhnliche Zählen mit unbezeichneten Zahlen in ein neues Gebiet über, in welchem Regeln eigener Art herrschen, wenn ich mich mit Plus und Minus in der vorhin berührten Weise befasse. So kann ich noch weiter, in ein noch anderes Gebiet übergehen, in welchem abermals andere Regeln herrschen, wenn ich die $\sqrt{-1}$ in die Rechnung aufnehme. Dass nun dieses Gebiet mit dem vorigen zusammenhängt, dass $\sqrt{-1} \times \sqrt{-1} = -1$ gleichsam aus ihm in jenes führt, das berechtigt keineswegs, beide für Eins und die Gesetze des Einen auch durchweg für solche des Andern zu halten. Denn ebenso berühren sich auch das zweite und erste Gebiet, da ja z. B. $+1 \times +1$ nicht allein $= +1$ sondern auch $= 1$ gesetzt werden kann, und doch wird man nicht behaupten wollen, hier und dort herrschen einerlei Gesetze. Auf dem ersten Gebiete kann man mit einem Plus oder Minus gar nichts anfangen.

Endlich möge hier eine Erörterung des Unendlichen Platz finden, zu der freilich vielleicht nicht sowohl eine direct und allgemein darauf gerichtete Behandlung *H.s*, als vielmehr andere Stücke der Synechologie, oder ein gewisser Geist derselben die Veranlassung bieten. Man bestimmt das Unendlichkleine wohl als eine Grösse im Momente ihres Verschwindens oder Entstehens. Aber für was hält man denn das oder den Moment? Ist das nicht auch wieder etwas „im Momente“ seines Verschwindens? U. s. f. ins Unendliche? Und wie will man denn, um zu dem Endlichen zu gelangen, das Unendlichkleine unendlich oft zusammenfassen? Durch „stetigen Fluss“? Aber wie entsteht denn dieser „stetige Fluss“? Abermals durch „stetiges Fliessen“ seiner Momente? Und will man hier wiederum ins Unendliche gehen? Man gestehe sich nur, dass diese Ver-

suche rücksichtlich des eigentlichen Fragepunktes im Kreise herumfahren [5].

Erklärt das Unendlichkleine in der erwähnten Weise nichts, so kann es andrerseits geradehin dazu verführen, das, was es ausdrücken und zu dessen Erklärung es dienen soll, zu verlassen. Die Unendlichkeit ist für uns eine tiefe Nacht, in deren Dunkelheit wir das Erklärungsprincip suchen und nicht finden. Das „Kleine" ist darin das einzig Klare. Diesem folgen wir in jener Nacht naturgemäss nur gar zu sehr. Aber es ist ein Irrlicht, das uns in die Sümpfe der „kleinen" Linie, der „kleinen" Fläche, des „kleinen" Körpers, der „kleinen" Veränderung führt. Wohl uns alsdann, wenn wir nur noch merken, dass wir uns nicht darin festsetzen dürfen, sondern wieder in die Nacht hinaus müssen!

Man wird gut thun, die Benennung lieber ganz aufzugeben und eine andere zu suchen, da das Unendlichkleine nach der Seite hin, nach welcher die Benennung weist, also im Vergleich mit dem Endlichen (ich spreche hier aber zunächst nur von dem Unendlichkleinen erster Ordnung und dies allein lag auch wohl der ersten Bildung jener Benennung unter) gar nicht als ein „Kleines" erscheint, sondern sich nur ebenso von diesem unterscheidet, wie etwa der Gegenstand des Negativen von dem des Positiven oder der des Sinus von dem des Bogens, der zu diesem Sinus gehört, — rein nach demjenigen betrachtet, wonach ihm diese Zeichen zukommen. Man hat das Integralzeichen auch gar nicht als das Zeichen einer Summirung von Differentialen anzusehen und daraus, dass das Integral einer Summe von Differentialen gleich ist der Summe von Integralen der einzelnen Differentiale (d. h. der Summanden unter jenem ersten Integralzeichen), eine solche Bedeutung desselben zu folgern. Denn ebenso ist der negative Werth einer Summe gleich der Summe der negativen Werthe ihrer Summanden und doch ist das Zeichen der Negativität kein Zeichen für eine Summirung positiver oder zeichenloser Summanden.

Man mag nun für räumliche Gebilde den Punkt als Gegenstand des Differentials ansehen (für continuirliche Gebilde anderer Art tritt natürlich auch hierfür etwas anderes ein), man hat sich dann aber auch darüber zu vereinigen, was man unter

Punkten verstehen will. Die Differentiale höherer Ordnung könnten uns zwingen, einen Punkt des Punkts, welcher Punkt (Grenze) der Linie ist, und weiter, einen Punkt dieses Punkts u. s. f. anzunehmen. Man sollte dann freilich jenen zweiten, dritten, u. s. w. Punkt eigentlich nicht mehr Punkt nennen, wie man den ersten Punkt nicht mehr Linie, Fläche oder Körper nennt. Will man die Sprache aber nicht bereichern, so lasse man sich durch sie dann wenigstens nicht in seinen Begriffen irre machen.

Wie mit dem Unendlichkleinen geht es nun mit dem Unendlichgrossen. Ich brauche mich hierbei wohl nicht länger aufzuhalten. Auch dies steht in der Rücksicht, in welcher es jene Bezeichnung erhält, keineswegs in einem Grössenverhältnisse zu demjenigen, in Beziehung auf welches es für ein „Grosses" erklärt wird.

§. 24. Uebergang.

Der Leser hat sich jetzt — einzubilden, denn mehr kann *H.* gewiss nicht verlangen, der intelligibele Raum sei dem sinnlichen „völlig ähnlich" [1], das Zusammen bedeute ein Ineinander, das Nichtzusammen ein Aussereinander, oder, wenn man so lieber will, dem Zusammen im wirklichen entspreche ein Ineinander im objectiv-scheinbaren Geschehen, dem Nichtzusammen dort ein Aussereinander hier, oder vielleicht besser, das Nichtzusammen stehe in demselben Verhältnisse zum Aussereinander. Es ist nun der Zweck, „die gegenseitige Abhängigkeit der äussern und innern Zustände" „von den erstern ausgehend, und die Bestimmung des Geschehens von ihnen" abzuleiten [2]. In der Materienconstruction [2] findet sich umgekehrt die Ableitung der äussern von den innern Zuständen. Ihren Werth wollen wir später einer Prüfung unterwerfen. Wir haben uns jetzt übrigens auch wohl nur mit einer Vorbereitung für jenen Zweck zu beschäftigen: wir sollen „uns wiederum in bloss formale Begriffe, nämlich des scheinbaren Geschehens, vertiefen müssen; indem sie die zu der Verknüpfung des wirklichen Geschehens nöthigen Ergänzungen und Mittelglieder darbieten."

§. 25. Von der Bewegung überhaupt.

H. wendet sich zur Betrachtung „der Bewegung überhaupt“ [1]. Er sagt: „man muss annehmen, ein völliges Nichtzusammen finde statt, bevor das Zusammen eintritt. Aus jenem geschieht der Uebergang in dieses.

In dem völligen Nicht-Zusammen ist *B* ganz unabhängig von *A;* wofern nicht irgend eine Vermittelung zwischen beiden vorhanden ist, und eine solche Möglichkeit geht uns für jetzt nichts an.“

Als ob es nun möglich wäre, dass die in *H.s* Sinne absolut Gesetzten, die Wesen im völligen Nichtzusammen, d. h. da, wo ihre absolute Position noch nicht durch die relative ergänzt worden — wie die sonderbare Ausdrucksweise vorliegt — in Bewegung gedacht werden könnten. Sie sind ja im glücklichsten Falle Abstracta. So gewiss aber Abstracta sich nicht unter den Begriff eines Beweglichen unterordnen lassen, so gewiss werden sich jene Nicht-Wesen nimmermehr im intelligibelen Raume bewegen. Sie sind nicht einmal im intelligibelen Raume, sie können nicht darin sein. Deshalb kann nun auch gar nicht daran gedacht werden, dass sich die Bewegung benutzen liesse, die Wesen in einander, mithin zusammen zu bringen, somit auch nicht daran, dass man dem wirklichen das objectiv-scheinbare Geschehen voranschickte. Ja nicht einmal, dass man es ihm vorandächte. Weder zeitlich, noch logisch lässt es sich als das Primäre fassen. Jenes nicht, aus den angeführten Gründen, dieses nicht, weil es keineswegs für ein Abstractum, ein logisch Höheres aus dem concreten objectiv-scheinbaren Geschehen gelten kann, so gewiss sich auf dem Wege richtiger Abstraction kein Abstractum ergeben wird, das halb und halb die Rolle eines Concreten spielte.

Die Verlegenheit, in welche man nach *H.* gerathen zu müssen scheint, wenn man eine Beursachung der Bewegung durch die Ursachen der Lehre vom wirklichen Geschehen, annimmt, und um derenwillen er gerade die ursachlose Bewegung lehren dürfte, scheint hier ganz leicht vermieden werden zu können. Denn angenommen, Bewegung sei zwar nicht selbst „ein Trieb“, aber die Wirkung eines Triebes, angenommen und zugegeben,

man bezeichne mit diesem Namen „ein solches Bestehen, welches innerlich nöthigt zum fortgehenden Wechsel", so muss man nur nicht die Bewegung selbst als die Befriedigung dieses Triebes ansehen, sondern dasjenige, was ebenso, wie der Trieb die Bewegung, später die Ruhe zur Wirkung hat. Man mag auch meinetwegen die Ursache der Ruhe einen Trieb, die der Bewegung die Befriedigung jenes Triebes nennen, nur dass man dann jenen etwa als „ein solches Bestehen, welches innerlich nöthigt zum" fortwährenden Beharren im Stillstaned — bestimmen müsste. Anders ausgedrückt, meine ich: *H.* konnte annehmen, eine bestimmte Combination von Umständen im Bereiche des wirklichen Geschehens, eine Gruppe von Selbsterhaltungen a, a', a'', die sich nur verändert durch ein Hinzutreten neuer a oder b oder c u. s. f. bewirkt im Bereiche des objectiv-scheinbaren Geschehens eine mit bestimmter Geschwindigkeit und in bestimmter Richtung fortgehende Bewegung α eines Dinges oder, wenn man will, eines Realen, — eine andere Gruppe a, a', a'', a''' in jenem das Aufhören der Bewegung und eine fortwährende Ruhe in diesem. Vergleichen wir diese Bezeichnungen mit denjenigen, welche in der vorangegangenen Beschreibung, und zwar etwa der ersten der dort unterschiedenen, gewählt sind, so würde die Gruppe a, a', a'' hier dasjenige bedeuten, was dort Trieb genannt wurde, die Gruppe a, a', a'', a''' hier die Rolle der dort erwähnten Befriedigung des Triebes übernehmen. So wenig wie hier α diese Rolle übernimmt, so wenig ist sie dort der Bewegung ertheilt.

Beiläufig will ich hier eine Bemerkung machen, die ich mir auch wohl ganz ersparen könnte. Gesetzt, es würfe mir Jemand ein, dass man in der erwähnten Veränderung der Gruppe a, a', a'' in die Gruppe a, a', a'', a''', also in der Ursache wenigstens für den Uebergang der Bewegung in Ruhe (und umgekehrt), oder auch einer Bewegung in die andere doch wieder nur eine Bewegung wenigstens im übertragenen Sinne voraussetze und die Schwierigkeit, wenn sie hier gefunden werden sollte, doch nur auf ein anderes Gebiet zurückwerfe, gesetzt, ein *Herbartianer* würfe mir dieses ein, so wollte ich ihm antworten, dass es mir nur darauf ankam, die Möglichkeit wenigstens einer Art von *Herbart*'scher Ursache für etwas im objectiv-schein-

baren Geschehen aufzustellen, nicht aber darauf, meine eigene Ansicht von der Ursache, die nichts weder von Bewegung noch von Ruhe in derselben kennt, an dieser Stelle durchzusetzen. Dass mir jenes aber gelungen und damit das Bedenken *H.s* gegen eine Ursache der Bewegung gehoben sein dürfte, dafür kann Folgendes wenigstens als Erläuterung dienen. Für das vor mir liegende Papier bildet nach *H.*scher Metaphysik eine gewisse Anzahl im Zusammen, also im Verhältniss von Störungen und Selbsterhaltungen befindlicher Realen die ausser Mir befindliche Grundlage. Nun ist doch diese Grundlage im (vermittelten) Zusammen mit meiner Seele nach *H.* als die Ursache der Empfindung z. B. der weissen Farbe dieses Papiers anzusehen. Wenn also wirklich auch die specifische Bestimmtheit dieser Selbsterhaltung meiner Seele ihre Ursache in Etwas fände, das nicht schon sie selbst oder eine ihr gleiche Selbsterhaltung etwa in den Wesen jener Grundlage oder den vermittelnden Wesen voraussetzte, — Selbsterhaltungen überhaupt, Selbsterhaltungen anderer Art sind ihr gewiss vorausgesetzt. Würde mir also ein *Herbartianer* den obigen Vorwurf machen, so könnte ich ihm erwiedern, dass ich mir dort nur eine ähnliche Freiheit nehme, wie *H.* sie hier für sich beansprucht. Es handelt sich hier um die Ursache für eine Selbsterhaltung meiner Seele und in dieser Ursache sind schon Selbsterhaltungen vorausgesetzt, es handelt sich dort um eine Ursache für den Uebergang aus der Bewegung im intelligibelen Raume in Ruhe u. dgl. und in dieser Ursache ist der Uebergang von Selbsterhaltungen zu Selbsterhaltungen bereits vorausgesetzt. Für die Ursache der Bewegung selbst aber nehme ich nicht einmal eine Veränderung auf dem Gebiete des wirklichen Geschehens, also eine Bewegung im übertragenen Sinne in Anspruch.

So braucht man denn wohl nicht „in den Armen der Gewohnheit" zu entschlafen, um dem Traume nachzuhängen, dass „wirklich die Bewegung Etwas in dem Bewegten" ist, was dem Ruhenden fehlt. Sieht man — auf dem Gebiete des Objectiv-Wirklichen — jene Gruppe a, a', a'' mit Recht als einen „Zustand" des Realen an, so ist kein Grund vorhanden, warum man — auf dem Gebiete des Objectiv-scheinbaren — die Bewegung α nicht als einen „Zustand des Bewegten" neh-

men, sie „nicht als Prädicat des Bewegten auffassen“ dürfte. Von einer allzuzeitigen Ermattung möchte man aber doch wohl auch bei denen reden, die sich so schlechtweg an der Ursachlosigkeit der Bewegung genügen lassen würden, wozu freilich auch *H.* noch nicht die gehörige Ruhe zu haben scheint, wie wir später sehen werden.

Ob *H.* an die Constructionen seines §. 282 selbst geglaubt habe, möchten wir fast bezweifeln. Im Anfange des folgenden Paragraphen widerlegt er sich selbst und was dem folgt, kann wenigstens nicht als eine Widerlegung der Widerlegung gelten. Die Bewegung ist nicht erklärt, sondern abgeleugnet. Die „jetzige Absicht“ soll aber eine ganz andere sein*), als „die Bewegung zu leugnen“. „Es kommt darauf an, zu zeigen, dass zwei reale Wesen eben so gut ursprünglich in Bewegung, als ursprünglich in Ruhe gegen einander sein können.“ Aber ist denn dies gezeigt?! — Was *H.* erreicht zu haben meint, ist dieses: Bewegung ist „das bekannteste sinnliche Bild des Widerspruchs in der Veränderung“. Nun ist erstlich „das Reale von allem Verdacht“, mit ihr in zu enger Gemeinschaft zu stehen, folglich, ihre Ungereimtheit mit zu tragen, befreit. Das Reale sitzt r u h i g in seiner Kutsche, seinem selbsteigenen Raume und dieser fährt nach den erwähnten Constructionen (?) durch den Raum eines anderen Realen. So hat der leere (?) Raum die Ungereimtheit zu tragen; der „leere Raum“ aber „ist unserm eignen Bekenntnisse gemäss ein völliges Nichts, und er legt uns bloss die Verbindlichkeit auf, seine Bestimmungen consequent festzuhalten“. Aber ein völliges Nichts kann weder Ungereimtheiten übernehmen, noch uns Verbindlichkeiten auferlegen. Nichts kann Nichts von uns verlangen, als die Anerkennung, dass es — Nichts ist. Alsdann „haben wir“ zweitens „auch die räumliche Form der Zusammenfassung in so weit gesichert, als es nöthig und möglich ist“. So muss denn wohl nichts davon „nöthig und möglich“ sein. Denn wo bleibt jene „Zusammenfassung“, nachdem jedes Wesen seinen b e s o n d e r n Raum, d. h. seine besondere „räumliche Form der Zusammenfassung“ mit — wem? erhält? Nachdem es ihn gerade zu dem

*) §. 283. Man möge hierzu den Text vergleichen.

Zwecke erhalten, damit es nicht mit dem andern zusammengefasst werde? Wo bleibt „die räumliche Form der Zusammenfassung", wenn es selbst verboten werden muss, das nackte Wesen *B* und das in seinen Sonderraum gesteckte *A* oder umgekehrt das nackte *A* und das bekleidete *B* mit ihr zu umhüllen, da ja sonst abermals die Bewegung verloren ginge? Inwieweit ist also jene Sicherung wohl für „nöthig und möglich" befunden? Der Raum ist hin! Und hätten wir dafür nur die Bewegung erhalten!

Wenn wir es oben schon nur mit einem Fragezeichen zugaben, dass nach den erwähnten Constructionen ein Wesen wenigstens in seinem selbsteigenen Raume fahre, so wollen wir uns nun zu Jenen bekennen, deren Einwurf *H.* zwar anführt, die er aber mit Nichts widerlegt, zu Jenen, die da behaupten, dass die Constructionen „„jedesmal die Bewegung von einem auf das andre"" werfen, dass also jedes (und wohl gemerkt, jedes sammt seinem Raume, und nicht bloss in seinem Raume), worauf wir eben reflectiren, das Ruhende, folglich keins das Bewegte ist, und sie mithin nimmermehr zusammen kommen. Auch hilft es nichts, wenn es etwa heisst: „unsere Form der Zusammenfassung ist keine wahre Gemeinschaft der Wesen; und sie sind an diese Form nicht gebunden. Der leere Raum ist unserm eignen Bekenntnisse gemäss ein völliges Nichts, und er legt uns bloss die Verbindlichkeit auf, seine Bestimmungen consequent festzuhalten." Was gehört denn zu diesen „Bestimmungen"? War es nicht auch die, dass er Ruhe zwischen den zusammengefassten Wesen forderte, dass er sie in seinen Maschen fing und festhielt? Und nun will man durch die Erinnerung, er sei „keine wahre Gemeinschaft der Wesen" dieser „Verbindlichkeit", die er uns in Beziehung auf die Wesen auferlegt, entgegentreten? Was ist das? — Wir wollen lieber also folgern: Die Wesen vor dem wahren Zusammen bedeuten nichts, „diese Form" bedeutet mithin nichts, und so kann denn auch das: „an diese Form nicht gebunden" sein —, was wohl so viel heissen soll, als: das Sich-bewegen — nichts bedeuten in der Welt der (Concreten,) Realen. Man mag sich hiernach in der Noth an die letzte Planke klammern wollen: „Bewegung muss einmal angenommen werden; die Erklärung der Verände-

rung, welche letztere gegeben ist, erfordert es so." Allein auch diese Planke sinkt: die wahre Ursache der Veränderung hat nichts mit Bewegung zu thun, weder mit der der Absoluten, noch auch mit der der Relativgesetzten. Der Satz, welcher den zuletzt angeführten Worten folgt, beginnt: „Ist es nun überhaupt möglich, Bewegung als zulässig zu betrachten, (wovon weiterhin zu sprechen ist,)" .. Diese Möglichkeit ist aber gar nicht erwiesen. Wir wollen uns deshalb auf das „weiterhin" vertrösten.

§. 26. Von der Geschwindigkeit.

Das folgende Capitel [1] beginnt: „Man wird mehr Licht fordern; allein wir können hier nur einen schwarzen Flecken beleuchten, und nachweisen, dass er unschädlich ist." Dieses mangelhafte Können hat so wenig im Objectiven seinen Grund, wie der schwarze Flecken, an dem nur die schlechte *H.*sche Leuchte schuld ist.

Im Allgemeinen haben wir jetzt die Gründe für die beiden Theile des Satzes zu prüfen: „erstlich, dass Geschwindigkeit nicht erst künftige, sondern jetzige Bewegung anzeigt; und zweitens, dass sie einen Widerspruch enthält."

Dass Geschwindigkeit „jetzige Bewegung anzeigt", ist auch unsere Meinung; allein man wolle diese Meinung nicht sogleich mit der *H.*schen für einerlei halten. Geschwindigkeit ist uns ein Merkmal der Bewegung, ohne Bewegung (Veränderung) ist sie nichts; aber sie ist auch nicht selbst Bewegung, die immer ihre bestimmte Geschwindigkeit hat, und deshalb, wenn sie selbst Geschwindigkeit wäre, Geschwindigkeit von einer bestimmten Geschwindigkeit, was ins Unendliche ginge, sein würde.

Die bekannte Gleichung $c = \frac{s}{t}$ ist, wie jede Gleichung, nichts als eine Zahlengleichung. Sucht man die Benennung für ihre Zahlen, so erhält man s als die Zahl der conventionellen Raumeinheiten, welche in t conventionellen Zeiteinheiten durchlaufen werden. Die Zahl c ist einestheils die Zahl der conventionellen Raumeinheiten, welche in einer conventionellen Zeiteinheit durchlaufen werden. Als solche hat sie aber nicht die Benennung *celeritates,* sondern — wie s — *spatia.* Anderntheils

ist sie indess die Zahl der conventionellen Geschwindigkeitseinheiten und bezeichnet die Geschwindigkeit ihrer Grösse nach, welche als Merkmal sowohl der Bewegung durch jene *c*, als durch die *s spatia* zukommt. Dieser doppelte Charakter jenes *c* versetzt nun leicht in ein Schwanken zwischen dem Charakter des *spatium* und dem der *celeritas*, und bringt aus der Vervielfachung der (übrigens stets conventionellen) Geschwindigkeitseinheit ein Resultat heraus, zu dem man nicht gelangen kann, wenn man sich fest an die *celeritas* hält.

Nun soll aber in der Geschwindigkeit ein doppelter Widerspruch liegen, ein Widerspruch „sowohl in Hinsicht des Orts als der Succession". Hierüber hat sich *H.* in dem uns jetzt vorliegenden Capitel weitläuftiger ausgelassen. Der erste dieser Widersprüche liegt darin, dass sowohl der bewegte Punkt, als die Punkte seiner Bahn einer Theilung unterworfen werden, der zweite darin, dass der bewegte Punkt an verschiedenen Orten seiner Bahn zugleich, und dass er an ihnen nicht zugleich sein soll*).

Prüfen wir zunächst, woraus die Forderung des ersten folgen soll. Die Gründe dafür, dass der Punkt des Bewegten überhaupt mehr als einen Punkt seiner Bahn einnehmen müsse, sind in folgenden Worten ausgesprochen: „Es ist nicht möglich, das Bewegte auch nur für einen untheilbaren Augenblick so zu denken, als ob seine Stelle eben jetzt durch einen einzigen Punkt — oder bei körperlichen Massen durch einen Raum, der ihrem Volumen genau gleich wäre, — zulänglich könnte angegeben werden. Denn darin läge Nichts vom Ankommen und Hindurchgehen. Sondern man muss die vorige und die folgende Stelle mit hinzunehmen. Und dieses ist um desto nöthiger, je grösser die Geschwindigkeit; denn mit ihr wächst der Begriff des Hindurchgehens durch jede Stelle, im Gegensatze gegen das Verweilen in derselben." Hiermit ist die Theilbarkeit des bewegten Punktes ausgesprochen. Dass nun vermöge der ganzen Annahme die fortwährende Ruhe, die dadurch vermieden werden sollte, doch keineswegs vermieden wird, liegt auf der Hand.

*) Man sehe aber weiter unten, gegen Ende des folgenden Absatzes.

Denn der Punkt schlummert jetzt nur auf einem breiteren Sitze, einem Sopha, während er vorher auf einem Stuhle aushalten musste. War er vorher zur Ruhe verdammt, so sehe ich nicht, warum er jetzt minder ruhig liegen sollte, bloss weil seine Ruhestätte breiter geworden ist. *H.* kann darauf nicht antworten, deshalb müsse man sich auf den zweiten Widerspruch, den Widerspruch in Hinsicht der Succession einlassen. Denn diesen Widerspruch nimmt er nicht an, überhaupt um das Schlafende aus dem Schlummer aufzurütteln, sondern nur um ihm die Gleichgültigkeit gegen die Richtung der Bewegung — die dabei erschlichen ist — abzugewöhnen. Abgesehen hiervon aber fasse ich den „untheilbaren Augenblick" an. Dieser enthält weder Ruhe noch Bewegung, sondern das, was zwar zu beiden gehört, aber weder das eine noch das andere selbst ist. Dies ist der Moment, der z. B. Ruhe und Bewegung scheidet. Man muss diesen Moment ebenso vor dem „Ankommen und Hindurchgehen" schützen, wie das Unendlichkleine vor demjenigen (dem Kleinen), das zu einer solchen Benennung dieses Begriffs beitrug. Ist die Linie das Bild der Bewegung oder der Ruhe, so ist der Punkt das Bild des Momentes. Wo zwei durch einander hindurch bewegte Punkte sich in einem untheilbaren Augenblicke decken, da haben wir einen Moment und hierin liegt weder etwas von Ruhe, Weile — so gewiss ein untheilbarer Augenblick keine Weile gestattet — noch von Bewegung — so gewiss Bewegung nur stattfindet oder einen Sinn hat, wo auf einer andern Seite von Ruhe gesprochen werden kann. Momente gehören freilich zum Motus, wie Augenblicke zur Zeit, wie Punkte zur Linie. Aber so wenig die Linie bloss eine Mehrheit von Punkten ist, so wenig ist die Zeit ein Heer von Augenblicken, die Bewegung eine Anzahl von Momenten. Wer einen Tisch machen will, der nimmt dazu nicht bloss vier Beine, sondern noch obendrein eine Platte. Als die Natur eine Farbe von der Beschaffenheit q und der Helligkeit i schuf, da schuf sie nicht bloss i und suchte aus dem i das q herauszukünsteln, sondern sie machte i und q zu Zwillingen. Das Momentehaben und das Bewegungsein unterscheidet sich, wie die Abscisse und Ordinate im rechtwinkligen Coordinatensystem. Wer bloss bei

den Momenten stehen bleiben und daraus die Bewegung machen will, der muss auch in der ersten Dimension schon die zweite haben, oder die zweite aus der ersten machen wollen. Das Bild der Bewegung mit Momenten ist hier die Fläche, die *x* und *y* stellen das Momentehaben und das Bewegungsein abgesehen vom Momentehaben dar, wie vorher die Linie die Bewegung mit Momenten, der Punkt den Moment, die Linie, abgesehen von ihrem Punkthaben, das Bewegungsein abgesehen von seinem Momentehaben vorstellte. Möglich, dass dies wie Ueberabstraction klingt. Aber möglich auch, dass die Uebermässigkeit dann fallen wird, wenn man sich an die Vorstellung gewöhnt, oder dem gar nicht vorhanden ist, der sich daran bereits gewöhnt hat. Abstraction, das weiss ich, und Manchem vielleicht auch Ueberabstraction, ist nicht minder die Ausdehnung der *x* achse, wie die der *y* achse, beide einzeln genommen, ist nicht minder die Fläche, denn das Concrete ist hier schliesslich immer ein Körperliches. Es entsteht also eine Bewegung so wenig aus Momenten, wie sie daraus besteht. Sie besteht aus dem Momentehaben, dem (abstracten) Bewegungsein, dem Geschwindigkeithaben und was weiss ich, ebenso etwa wie der Ton *fis* besteht aus seiner Stärke, seiner Qualität, seiner Höhe (er kann ja in verschiedenen Octaven liegen) u. s. f. Sie entsteht, weil sie eine Ursache hat, die in ihrer schöpferischen Thätigkeit an keinerlei Bedingungen geknüpft ist, weder an Momente, noch an einen widerspenstigen Raum, noch an sonst etwas, das ein etwa so zu nennender Theil des Absoluten wäre, von dem die Bewegung meiner Feder hier ein gleich ebenbürtiger Theil ist. *H.* mischt am Ende gar noch die Einbildung in den objectiven Schein: „Man darf, wie vorhin gezeigt, dem Bewegten gar nicht erst eine Stelle und dann die nächste geben, sondern beide müssen unmittelbar, indem man sie unterscheidet, in Gedanken zusammengezogen werden, damit das Bewegte keinen Augenblick irgendwo ruhe.“ Dies ist eine Erscheinung, die uns mehrfach bei *H.* begegnet, — von den beiden widerstreitenden Behauptungen des Widerspruchs wird die eine dem Objectiven gelassen, die andere wird zur Fiction. So ist die Theilung des Punktes eine fingirte, so wird das einfache Wesen später durch Fiction zur Kugel, so geschieht hier das

Zusammenziehen des zu Unterscheidenden „in Gedanken". Allein die Künstelei ist gar nicht nothwendig, und somit der erste Widerspruch, wiefern er verlangt, dass der bewegte Punkt mehr als einen Punkt der Bahn decke, sich also selbst theile, nebst demjenigen, dass er dies thue und auch nicht thue, ebenso wenig. In einem Augenblicke nimmt er immer nur einen Punkt ein und kann sich doch während einer Zeit bewegen, weil er weder in dem Augenblicke ruht noch sich darin bewegt und weil die Zeit mehr ist, als ein blosses Aggregat von Augenblicken.

Der erste Widerspruch hat aber noch eine andere Seite: „jeder Weg," heisst es [auf Grund der Verschiedenheit der Geschwindigkeit], „hat vermöge der bestimmten Geschwindigkeit sein bestimmtes Element; einen Bruch des Aneinander, welches wir oben, in der Lehre von der starren Linie, als deren Element bezeichneten, und späterhin einer fingirten Theilung unterworfen fanden." Was würde denn aber diese Annahme erklären, wenn der bewegte Punkt in anderthalb Bahnpunkten so gut ruhte wie in dreiviertel? Denn was haben wir hier anders, als wieder das obige Sopha? Indess es giebt ja einen Wecker! Dieser Wecker ist die Zeit (!). Sowie ein Augenblick in ihr aufspringt, so fällt das Bewegte auf ein anderes Sopha (Element) seines Weges. Je länger die Elemente sind, desto grösser heisst die Geschwindigkeit des Bewegten. Ist das Element des Weges ein Punkt, so durchläuft das Bewegte „das gesammte Aussereinander seiner Bahn im strengen Sinne Nacheinander", so geht es „so geschwind", „wie die Zeit fliesst". Um diesen Widerspruch mit dem Gegebenen zu vermeiden, soll das Gegebene lieber selbst mit einem Widerspruche belastet werden. Aber wird sich das Gegebene den Widerspruch gefallen lassen? Wird es sich der „fingirten Theilung" des Aneinander erbarmen, wird es sie in sich aufnehmen, nachdem *H.* selbst sie eine fingirte Theilung genannt hat? Ohne Zweifel wird es sich nicht durch Fictionen verderben lassen.

Der zweite Widerspruch, der Widerspruch in Hinsicht der Succession, soll nun darauf beruhen, dass, obgleich die Geschwindigkeit ein Aufgeben derselben im Elemente des Weges fordere, sie (nämlich die Succession) gleichwohl auch hier mit ihren An-

sprüchen bestehen bleibe. Eingestandener Maassen soll jenes Aufgeben aber nur „in Gedanken“ stattfinden und würde schon deshalb auch dieser Widerspruch nur durch eine Fiction zu Stande kommen, die das Objective, wenn es auch nur ein Objectiv-Scheinbares ist, gar nicht angeht. Wenn man es aber auch mit dem: „in Gedanken“ nicht so ängstlich nehmen zu dürfen meinen sollte, so bliebe der Widerspruch doch noch ein bloss fingirter, da entweder eingestandener Maassen das Element des Weges eine Fiction ist — wir hörten ja eben noch von der „fingirten Theilung“ des Aneinander reden — oder erwiesener Maassen ein Aneinander (getheiltes oder ungetheiltes) von Pfennigen, mithin ein Raum, aber kein Element des Raumes, dieser Begriff vielmehr dafür aus der Luft gegriffen ist. Sollte aber dennoch *H.* nun gar behaupten, dass alsdann die Geschwindigkeit die Zusammenziehung endlicher Wegestrecken fordere, weil sonst nicht in gleicher Zeit ungleiche Räume durchlaufen (?) werden könnten, so soll das Folgende zeigen, dass dieser Vorstellung von der Gleichheit von Zeiten eine Annahme zu Grunde liegt, die nichts Besseres ist, als eine Fiction, wofern nicht schon aus dem Vorigen klar ist, dass die Zeit so wenig aus Augenblicken besteht, wie die Bewegung aus Momenten und der Raum aus Punkten, so dass also abermals eine blosse Fiction an dem Widerspruche mit schuldig, der Widerspruch demnach keineswegs als unerlässlich anzunehmen wäre, da etwas nur für das Gegebene und dasjenige, was von diesem als nothwendig gefordert wird, unerlässlich anzunehmen ist. Hierzu werden aber schwerlich Fictionen gehören, denn die passen als Gründe, Mitursachen, Theile des Gegebenen zu diesem gerade so gut, wie das Prädicat rund zum Viereck.

§. 27. Von der Zeit.

Geschwindigkeit ist nach *H.s* Entwicklung in dem zuletzt durchgegangenen Capitel (nicht nach ihrer wahren Ansicht) Bewegung in einem vermeintlich absoluten Zeitaugenblicke und kann deshalb das jetzt zu durchmusternde Capitel von der Zeit[1] nicht mit den Worten beginnen: „Geschwindigkeit ist, wie wir gesehen haben, nichts anderes als Bewegung, zurückgeführt auf ihren allgemeinen Begriff.“ Denn erstens gehört

der Zeitverlauf nothwendig zur Bewegung und wenn man ihn weglässt, hebt man den Begriff der Bewegung auf; entstände aber zweitens die (*H.*sche) Bewegung auch durch eine Vervielfachung *H.*scher Geschwindigkeiten, so würden diese doch ebenso wenig jene Begriffsbestimmung abgeben, wie es ein Dutzend Nüsse verdiente, wenn man von ihm sagte, es sei nichts anderes, als ein Schock Nüsse, zurückgeführt auf seinen allgemeinen Begriff. Geschwindigkeit, richtig gefasst und als Grösse betrachtet, ist eine intensive Grösse und kann in dieser Hinsicht als ein zu Verstärkendes oder zu Schwächendes angesehen werden, ohne dass man sie deshalb jemals als einen Multiplicandus — zu dem nie etwas anderes, als eine Zahl dienen kann — begreifen dürfte.

Auch der allgemeine Begriff passt nicht zum Multiplicandus, und andrerseits ist es unstatthaft, ihn als intensive Grösse zu behandeln. Der allgemeine Begriff kann nicht als intensive Grösse angesehen werden.

Man sollte eigentlich glauben, dass man dies letztere billiger Weise als ausgemacht betrachten dürfe. Wäre ein allgemeiner Begriff eine intensive Grösse, so wäre er der Verstärkung oder Schwächung fähig. Hütet man sich aber nur, die in Folge einer etwa einzuräumenden grösseren oder geringeren Klarheit und Deutlichkeit von Begriffen entstehende grössere oder geringere Kraft der Ueberzeugung mit dem, was den an sich weder starken noch schwachen Gegenstand der mit jener Ueberzeugung verbundenen Gefühle bildet, also mit dem mehr oder weniger klaren und deutlichen Begriffe zu verwechseln, Psychologisches an die Stelle von Logischem zu setzen, so wird man mit dem hierdurch gegebenen etwanigen Grunde des *H.*schen Irrthums auch den Irrthum selbst als solchen erkennen. Wegen der Frage, ob ein allgemeiner Begriff als Multiplicandus angesehen werden dürfe, verweise ich auf eine frühere Erörterung und füge hier nur hinzu, dass dasjenige [2] „Complement des Begriffes", um welches es sich hier handelt, nicht der Multiplicator, sondern das Product ist und wiederum, dass dieses und nicht jener das Complement desjenigen Begriffes ist, auf den es hier ankommt.

Aber auch als intensive oder extensive Grösse angesehen

kann die Geschwindigkeit nicht als Multiplicandus verwandt werden. Man darf weder die Intensität des Mondlichts, um die des Sonnenlichts zu erhalten, mit 200,000*), noch eine Linie von Zolllänge, um auf eine Linie von Fusses Länge zu kommen, mit 12 multiplicirt denken, man hat hier eine Zahl mit einer Zahl zu multipliciren und darf das Product nur physikalisch, bezw. geometrisch auslegen.

Der Multiplication entspricht dann in jenem Falle immer nur die Steigerung der Intensität, denn es ist hier von einer intensiven Grösse, nicht bloss von einem Intensiven die Rede. Bei gleicher Temperatur in einem grössern und einem kleinern Zimmer (*H.s* Beispiel) ist in jenem nur mehr des Erwärmten, nicht aber grössere Wärme vorhanden. Die Grösse der Wärmeintensität, oder die intensive Grösse der Wärme ist also in beiden Fällen gleich. Bei der abstracten Schätzung dieser Grösse fragt man gar nicht nach derjenigen, die *H.* fälschlich mit ihr zusammenbringt: ein Spendelknopf kann in Rücksicht ihrer so viel bedeuten, wie Mond und Sonne zusammengenommen. Man darf sich hier nicht dadurch irre führen lassen, dass ein Spendelknopf voll Sonnenwärme doch nicht die Hitze hervorbringt, die unter denselben Umständen die Sonne selbst erzeugt, dass er um so und so viel heisser sein müsste, um ihre Stelle zu vertreten. Es handelt sich hier um die intensive Grösse als solche, nicht um das, woran sie sich messen liesse, es handelt sich um sie selbst, nicht um das, was man als ihre (sog.) Ursache ansieht. Die Consequenz der *H.*-schen Ansicht würde die sein, dass man auch glauben müsste, eine extensive Grösse „innerlich" multiplicirt zu haben, wenn man in denselben Raum, den eine kleinere Masse einnahm, eine grössere hineinzwängte, indem man überlegte, dass die grössere Masse, ausgebreitet, einen grösseren Raum einnehme, als die kleinere.

Ebenso wenig nun, wie im obigen, zählt man in *H.s* „dritten" Falle „die Grade der Intensität". Man zählt das Setzen und Aufheben, man zählt, wie oft dieses Setzen und Aufheben,

*) Vorausgesetzt, dass diese Zahl die Grösse der Intensität des Sonnenlichts im Verhältniss zu der der Mondlichtsintensität ausdrückt. Ich habe sie *Kant* (Werke von Rosenkranz und Schubert II. S. 154) entnommen.

oder besser, wie oft das Setzen vorkomme, dem ein Aufheben folgt. Hiermit zählt man nun aber auch nicht die Geschwindigkeit. Denn die Geschwindigkeit ist nicht das Setzen (und Aufheben) selbst, sondern eine Bestimmung desselben. Zwei Arten des Setzens (und Aufhebens) können sich darin, dass sie eben beide ein (in *H.*scher Weise verbundenes) Setzen (und Aufheben) vertreten, einander vollkommen gleich sein, sich aber (ausser durch anderes) durch die Geschwindigkeit unterscheiden, mit der bei ihnen das Aufheben sich mit dem Setzen verbindet.

Will man wissen, was sich statt der Geschwindigkeit hier in *H.s* Gedanken hineinstiehlt, so höre man folgende Worte desselben[3]: „sobald die Setzungen gesondert, und doch in Form einer Reihe zusammengehalten sind, so haben wir jenes Nicht-Zusammen, dessen leere Bilder in der Vorstellung festgehalten werden, und sich zum Uebergange aus einem ins andre darbieten.

Das Element der Bewegung, durch einen allgemeinen Begriff gedacht, oder die Geschwindigkeit". . Ich halte an dieser Stelle zuvörderst an. Man sieht, wie ich denke, dass hier nicht von der Geschwindigkeit, sondern von dem Momente die Rede ist, aber leider nicht von einem Momente, das (in der Bewegung) dem Punkte (in der Linie) entspräche. Denn die leeren Bilder sind wenigstens keine Punkte. Weiter heisst es nun: . . „oder die Geschwindigkeit, ist Setzung, Aufhebung, und neue Setzung dergestalt verbunden, dass die jedesmalige neue Setzung nicht ganz mit der vorigen zusammenfällt, und hiedurch die geschehene Aufhebung durchs Verschwinden am vorigen Orte, sich erkennen lässt." D. h. in der ersten Setzung deckt der bewegte Pfennig a den Weg-Pfennig α und die erste Hälfte des Weg-Pfennigs β, in der zweiten die letzte Hälfte des α, den ganzen β und die erste Hälfte eines γ u. s. f. Daraus wird nur eine Bewegung, wenn man — die Bewegung von der ersten zur zweiten Stelle u. s. f., und damit neue Momente zu den hervorgehobenen hinzu erschleicht. Glaubt man nun, man brauche den Begriff des Moments nur durch eine bestimmte Zahl als Merkmal zu determiniren, um eine bestimmte Bewegung zu erhalten (ich schweige aber hier vorläufig ganz von einem Multi-

pliciren!), so meine man nur nicht an der Zahl genug zu haben, zu der man gelangt, wenn man die hier hervorgehobenen Momente zählt. Und für Punkte wird man doch die Pfennige nicht mehr halten wollen. Ich räume ein, dass der bewegte Punkt zu dem Punkte des Weges in dem Verhältnisse steht, dass allemal, wo jener und einer von diesen sich decken, ein Moment in der Bewegung zu setzen sei. Wären nun die Pfennige Punkte, so möchte man in der Bewegung nicht nur die Momente streng auf einander folgen lassen, wie man die Punkte an einander legen zu können glaubt, man möchte sie sogar, wie oben die Stellen des Weges, den a macht, in einander schieben und dadurch erst eine continuirliche Bewegung zu erhalten glauben. Allein so gewiss nun einmal Pfennige nicht Punkte sind, so gewiss wären solche Momente nicht Momente. Und so gewiss nun eine bestimmte Linie, eine bestimmte Fläche, ein bestimmter Körper weder dadurch construirt wird, dass man den allgemeinen Begriff des Punktes durch eine bestimmte Zahl determinirt oder gar damit, als einem Multiplicator, multiplicirt, so gewiss construirt man nicht eine Bewegung durch einen bestimmten Raum dadurch, dass man den allgemeinen Begriff desselben, wenn dieser nach dem oben Bemerkten nichts als das Moment ist, durch eine bestimmte Zahl, die hier Zeit hiesse, determinirte oder multiplicirte.

Ich führe hier nun noch einiges über die Gleichung $s = c \times t$ an. In ihr erscheint t als Multiplicator von c oder c als Multiplicator von t. Das Letztere leuchtet indess einer oberflächlichen Betrachtung vielleicht deswegen nicht ein, weil sie folgert: da t vorher Divisor war, so wird es jetzt Multiplicator sein*). Als ob die Gleichung $s = c \times t$ mehr Verwandtschaft zu $\frac{s}{t} = c$ als zu $\frac{s}{c} = t$ hätte, und als ob ihre zufällige Entstehung aus $\frac{s}{t} = c$ einen solchen Einfluss auf die Bedeutung ihrer Zahlen ausüben könnte, dass daraus der jetzt zu erwähnende Irrthum mit entstände. Wie t der Multiplicator von c,

*) Diese Folgerung ist schon nach S. 113 d. B. nicht einmal richtig.

so will man auch, dass die Zeit der Multiplicator der Geschwindigkeit sei. Dieser Sinn liegt aber jener Gleichung oder ihrer Entstehung gar nicht zu Grunde. Die Zahl *t* gehört einer durch Convention festgesetzten Veränderung, die mit ihr, als Merkmal, erscheint, wenn einer anderen, beobachteten die Zahl *s* als Merkmal zukommt. Wollte man nun hier etwas „Zeit“ nennen, so würde es nicht die Zahl *t*, sondern jene conventionelle Veränderung sein. (Man fragt: Wie viel Zeit ist wohl vergangen seit u. s. w., unterscheidet also zwischen der Zeit und ihrer Grösse.) Diese nun würde doch aber auch selbst *H.* nicht für einen Multiplicator gelten lassen. Ausserdem multiplicirt *t* wiederum nur eine Zahl *c*. Multiplicirte es aber auch dasjenige, dem diese Zahl als Merkmal zukommt, so wäre das in jenem Falle wiederum nicht Geschwindigkeit, sondern nur eine Veränderung, *t* also nur Multiplicator einer Veränderung.

Die Zeit ist so wenig ein Multiplicator, wie die wahre Geschwindigkeit oder wie das *H.*sche vermeintliche Element einer Bewegung ein Multiplicandus ist. Sie ist aber auch nicht bloss „die Zahl des Wechsels“ *). In der That geht sie denn auch schon bei *H.*, trotz des leisen Protestes, den er gegen diese Behandlung ihres Begriffes erhebt, aus der Zahl in die Anzahl über: „Wie bei der Zahl sich der unbestimmte Gedanke des vielmal zu Setzenden als Einheit darstellt, die wirklich mehrmals in der Zahl enthalten sei: so soll die Zeit auch eine Reihe von Zeitpunkten enthalten, deren jedem das Kommen, Dasein, Verschwinden und Weichen vor dem nächstfolgenden dürfe zugeschrieben werden, wodurch der Multiplicandus der Zeit, nämlich die Geschwindigkeit, charakterisirt ist. Diese Vorstellungsart lässt sich nicht verbannen, denn die Beziehung der Zeit auf ihren eigenthümlichen Multiplicandus ist das wesentliche Unterscheidungsmerkmal der Zeit. Man kann nur sorgen, den Begriff richtig zu bestimmen, damit er nicht Schaden anrichte durch Missdeutung.“ Was heisst aber, den Begriff nicht missdeuten? Es sieht fast so aus, als schlösse der Paragraph[3] mit diesen Worten, damit sie um desto leichter vergessen wür-

*) A. M. §. 299 heisst es: „Raum und Zeit sind beide Multiplicatoren, jener des Wirklichen, diese des Geschehens.“ Ist das Ernst?

den. Denn alsbald erhält „die Beziehung der Zeit auf ihren eigenthümlichen Multiplicandus“ einen Ausdruck, der sich gar wohl wie eine „Missdeutung“ anlässt. Auch scheint es mir nicht lange auszubleiben, dass der Begriff durch diese Missdeutung „Schaden anrichte“. Der folgende Paragraph beginnt mit den Worten: „Die Zeit ist die Zahl des Wechsels. Indem dieser Begriff allgemein gedacht wird, ist von der eignen Grösse des Wechsels, das heisst, von der Intensität der Geschwindigkeit abstrahirt worden. Da nun auf die innere Vielheit derselben nichts mehr ankommt, so erscheint jeder einzelne Wechsel als untheilbare Einheit;“ .. Ist diese Einheit die bloss zählende Einheit der gemeinen Zahl? Die zählende Einheit, die nichts mit den Eigenschaften des Wechsels zu thun hat? Gewiss ist es eine gezählte Einheit; diese Einheit geht in die Zahl, welche die Zahl des Wechsels heisst, ein, die Beziehung der letzteren zu jener gezählten Einheit wird so ge- oder missdeutet, und die Zahl des Wechsels ist mithin eine Anzahl des Wechsels. Die „Einheiten sind nun die Zeitpunkte, und bestimmte Zeit ist eine Strecke auf der starren Linie dieser Punkte, folglich enthält sie die Summe derselben.“ „Das Aneinander zweier Punkte“ der starren Raumlinie „heisst“ (das bedeutet: ist) „hier das Nacheinander“. Um hier einer etwanigen Verwechselung und jeder Rückkehr zu der blossen Zahl vorzubeugen, bemerke ich, dass dies Nacheinander einen ganz andern Sinn hat, als derjenige ist, in welchem man etwa von einem Nacheinander der „Ordnungszahlen“ zu reden sich berufen fühlen möchte. Der oben abgebrochene Anfang des §. 289 lautet weiter: „diese Einheit liegt aber in der Reihe der Ordnungszahlen, dergestalt, dass die nte Einheit zwischen die $(n-1)$te und $(n+1)$te fällt; und der Uebergang von jener zu dieser nothwendig die zwischenliegende treffen muss. Und man soll den Uebergang machen, denn die $(n-1)$te Einheit wird gesetzt, aufgehoben, und ersetzt durch die nte, und so fort.“ In dieser Beschreibung steckt die eines Nacheinander, welche man wohl auch in der (oben erwähnten) Darstellung dessen, „wodurch der Multiplicandus der Zeit, nämlich die Geschwindigkeit, charakterisirt ist“ wiederfinden kann, von dem aber die Reihe der Ordnungszahlen nichts weiss. Ihr Nacheinander kommt aber zu jenem

hinzu und so wird das der Zeitreihe fertig, die Zeitreihe selbst aber, wie man sieht, durch eine Verbindung der Zahl mit Etwas, das wenigstens nicht Zahl ist. Est ist jedenfalls nicht so weit von „demjenigen, was die Punkte erfüllt", „abstrahirt worden", dass statt der geordneten Reihe dieser Punkte die blosse Reihe der Ordnungszahlen übrig bliebe und dass kurz nach den eben angeführten Worten noch einmal von der Zeit gesagt werden dürfte: „sie ist Zahl".

Verkehrt, wie dieses, oder mindestens unbewiesen ist es auch, wenn es von ihr heisst: „als Linie betrachtet ist sie gerade, vermöge des bestimmten Zwischen, welches unter ihren Punkten herrscht." In dem „bestimmten Zwischen", meine ich, läge dafür gar kein Grund, denn das herrscht wohl ebenso gut unter den Punkten jeder gebrochenen Linie. Der folgende indirecte Beweis aber fährt im Kreise herum. Denn er setzt voraus, was er doch eben erst beweisen sollte, dass nur der „Fortschritt nach der Richtung der" geraden, nicht aber derjenige auf der gebrochenen „Linie" ein Fortschritt im Sinne der Zeit sei.

Ich komme nun darauf zurück, wie weit von „demjenigen, was die Punkte erfüllt", „abstrahirt worden" ist. Ausser auf den oben angeführten Anfang des §. 289 (den zweiten Satz desselben) verweise ich deswegen auf folgende Worte des §. 290: „Der Begriff der Zeitpunkte ist nun seinem Ursprunge gemäss richtig festgehalten. Denn sie waren nichts anderes als die Einheiten, die als Symbole der Elemente des Wechsels dienten. Nun hatte man zwar, um diese Symbole zu bilden, abstrahirt von der grössern oder kleinern Intensität des Wechsels; also von dem innern Quantum der Geschwindigkeit. Aber." — Ich fahre hier sogleich fort. Inzwischen ergiebt sich zunächst aus den angeführten Worten eine Bestätigung dessen, was wir oben schon sagten, dass nämlich die Reihe der Zeitpunkte von der der Ordnungszahlen wesentlich verschieden ist. Sodann geht daraus hervor und lässt sich dazu bemerken Folgendes: Zwar heissen die Zeitpunkte „Symbole der Elemente des Wechsels", allein es ist dies nicht so zu verstehen, als ob auch der Wechsel der Elemente des Wechsels in dem Nacheinander der Zeitpunkte nur sein Symbol fände. Vielmehr treten ebenso, wie

oben in der Raumconstruction die Bilder der Realen, hier die Symbole jener Elemente in eine Objectivität und das Nacheinander schafft hier eine objective Zeit, wie das Aneinander dort einen objectiven Raum baute. Zwar findet *H.*, dass die Zeitpunkte „anstössig" sind; „und ganz natürlicherweise noch mehr, als die Punkte des Raums. Denn wiewohl sie auch im Raume nur insofern etwas bedeuten, als einer dem andern gegenüber steht: so stehen sie doch wenigstens, und sollen gleichmässig zusammengefasst werden. Aber die Zeit verliert einen Punkt über dem andern; und jeder Punkt bedeutet nur insofern etwas, als über ihm der vorige, und er über dem nächsten verloren geht." Ich sehe nur nicht, wie *H.* dieser Anstössigkeit Herr geworden wäre. Er führt sie an und lässt sie bestehen. Wir haben die Zeit als einen objectiven Fluss von Symbolen, — die „Missdeutung" ist nicht ohne die gefürchtete Folge geblieben.

Aber es ist dies nicht der einzige „Schaden", den der Begriff durch Missdeutung angerichtet. Die erwähnten Symbole werden den „Zeitpunkten", und das soll doch wohl heissen, den untheilbaren Zeitaugenblicken gleichgesetzt. In diesen Zeitaugenblicken soll nun das Setzen, Aufheben und neue Setzen verlaufen, wir haben aber gesehen, dass dies von einem Pfennige gilt, der von einer Stelle des Weges durch eine verschwiegene und erschlichene Bewegung an eine andere versetzt wird. Der oben abgebrochene Satz lautet weiter: „der Weg der Determination muss allemal genau der entgegengesetzte sein von dem Wege der Abstraction. Also: wenn man die Zeitpunkte anwenden will auf den Wechsel, so fällt er, mit seiner Intensität, das heisst, mit der Grösse seines innern Gegensatzes, in seine Symbole, die Punkte, hinein, und nichts von ihm darf zwischen sie sich eindrängen wollen." Da aber in Wahrheit bei jenem Wechsel die Rolle der Grösse des „innern Gegensatzes" nicht von einer intensiven, sondern von einer extensiven Grösse gespielt wird, da ferner der Zeitverlauf nichts als eine jede beliebige Bewegung ist, sofern ihre Geschwindigkeit in Beziehung auf diejenigen aller andern als 1 angenommen und von anderen Eigenthümlichkeiten, ob sie krumme oder gerade, Orts- oder Qualitätsveränderung oder anderer Art ist, abgesehen wird, und da demnach endlich die Zeitpunkte nur die

Momente dieser besondern Bewegung sind, zwischen die wohl Bewegung fällt, aber in die sie nicht gehört, so verhält sich danach die Sache vielmehr gerade umgekehrt, als, wie *H.* will.

Wegen der Behauptung der starren Zeitlinie und der Art, wie *H.* die stetige zu den Zeitpunkten in Beziehung setzt, brauche ich, nachdem so seine Zeitpunkte als die „Pfennige" einer Veränderung erkannt sind, mich im Uebrigen wohl nur noch auf Früheres zu beziehen.

Trotz der starren Zeitlinie lässt *H.* nun keine intelligible Zeit zu, nicht etwa, weil sich die hier besprochene noch ihrem „Ursprunge" nach [4] von der sinnlichen unterschiede, sondern [5] „weil der Wechsel der Vorstellungsmassen, den man", um intelligible und sinnliche Zeit zu unterscheiden, „im Bewusstsein bewirken muss, selbst in die Zeit fällt. Daher," heisst es weiter, „findet man den Augenblick des speculativen Denkens nothwendig in beiden Zeiten; und hiemit fallen sie zusammen." Was ist dagegen zu sagen? Ja, wenn der Augenblick des speculativen Denkens auch dem Gedachten gehören müsste! Nur dieses wollen wir dagegen bemerken, einen kurzen Einwurf gegen einen kurzen Beweis. Heinrich der Finkler folgte gewiss nicht auf Otto den Grossen, weil etwa in dem Kopfe eines Historikers auf den Gedanken an Otto's Tod der Gedanke an den Regierungsantritt Heinrichs, seines Vorgängers, folgt.

§. 28. Vom objectiven Schein und vom Schein im Laufe der Begebenheiten.

Was nun die Lehren vom objectiven Schein und vom Schein im Laufe der Begebenheiten [1] anlangt, so will ich sie zunächst durch Folgendes zu beleuchten suchen.

Qualität und Vielheit der störenden Wesen haben eine sehr verschiedene Stellung zu der Intelligenz. Jene kennen wir nicht, unsere Empfindungen sind keineswegs ein getreues Abbild derselben. Diese dagegen kennen wir: wie viel der störenden Wesen sind, das spiegelt sich in meiner Seele. Wie viel der störenden Wesen zur Erscheinung eines Stücks Materie beitragen, genau in so viel Theilchen würde dasselbe zu zerlegen sein. „Die Objecte sind nun entweder zusammen, oder nicht zusammen." Dies kann, genau genommen, nur heissen: sie

sind entweder in Wechselwirkung oder nicht. Aber es heisst bei *H.* mehr.

Dass sich die kleinsten Theilchen der Materie anziehen und abstossen, ist Thatsache. Wir wissen also um die Kräfte der Attraction und Repulsion. Wir wissen auch, dass ihr Wirken bedingt ist durch ein Zusammen der kleinsten Theilchen. Nun kommt dieses Wissen, wie das um die Vielheit der kleinsten Theilchen nicht von uns selbst, also von aussen. Aber es kommt auch nicht durch Empfindung, nicht, insofern die Seele und Realen von einander abhängig geworden sind, — also durch Spiegelung. Folglich sind die scheinbaren Kräfte der Attraction und Repulsion Bilder der wahren Kräfte [8], und ist jene Bedingung ihres Wirkens — das Ineinander — ein Bild der Bedingung für das Wirken der wahren Kräfte. Nun nehmen wir an, es sind uns Objecte, Bilder oder Reale, da auf die Qualität nichts ankommt, gegeben, die aber „nicht zusammen" sind. Wird auf diesen „Fall die Möglichkeit, dass sie dennoch wohl zusammen sein könnten, übertragen: so liegt hierin (§. 245) die Vorstellung des Orts, den sie sich gegenseitig darbieten. Auch ist bekannt, dass die Vervielfältigung des Nicht-Zusammen in der Form des Raums gar keine besondere Einrichtung der Intelligenz erfordert; im Gegentheil, wo ein objectives Vieles gegeben ist, und zwar unverbunden, aber so, dass es verbunden sein könnte, da muss es, nach dem Obigen, die Form der räumlichen Auseinandersetzung annehmen, welche wir gerade hieraus haben hervorgehen sehen." Da muss es; — allein man weiss, dass die Gewalt, welche jene Form hervorspringen liess, keineswegs in objectiven Verhältnissen, sondern in dem subjectiven Nichtanderskönnen *H.s* ihren Grund hatte. *H.* aber, dem dies verborgen ist, kann nun fortfahren: „Hier ist nun ein objectiver Schein im strengen Sinne. Das Raumverhältniss, worin die Objecte sich zeigen, ist nicht im mindesten ein wahres Prädicat, das irgend einem unter ihnen könnte beigelegt werden; denn es beruht lediglich auf dem Zusammentreffen ihrer Bilder in der sie abspiegelnden Intelligenz. Dennoch wird es gegeben; und die Intelligenz ist daran gebunden; nicht minder wie an jede qualitative Bestimmung des Gegebenen. Das Raumverhältniss ist daher Schein, aber nicht subjectiver Schein,

denn die Grösse der Entfernung, und der Unterschied der Ruhe oder Bewegung unter den Objecten hängen gar nicht ab von der Intelligenz; sie nimmt, was sie findet." Nämlich es ist unabhängig von der (bestimmten) Qualität der Seele, welche für die „besondere Natur" des Subjects wenigstens einen Grund legt. Aber es ist nicht unabhängig von der Einheit der Seele [2] und davon, dass diese beobachten kann. Von den Realen, sofern sie nicht beobachtet werden können, gilt das Gesagte nicht. Es ist also nicht möglich, dass [3] „der Gegensatz unter den verschiedenen Qualitäten" ein objectiver Schein werde, weil die Intelligenz (wenigstens eine solche von der hier die Rede ist) „die Qualitäten der realen Wesen" nicht spiegeln kann. Dagegen hebt die blosse (zeitweilige?) Nichtbeobachtung keineswegs das Gesetz auf, nach dem eine Begebenheit im Gebiete des objectiven Scheins verläuft [4]. „Darauf kommt es an, wie die Bilder der Gegenstände in irgend einem, gleichviel ob idealen oder wirklichen, Zuschauer zusammentreffen können. In diesem Sinne geschieht die Bewegung wirklich, auch wenn sie nicht beobachtet wird. Die Regel des möglichen Beobachtens bleibt stehen. Sie würde aber alle Bedeutung verlieren, wenn gar keine Beobachtung statt fände. Nur für Beobachtung gilt sie; jedoch eben deswegen für Jeden, der, frei vom subjectiven Scheine, sich zu derselben als Zuschauer darbietet." Und woher rührt die seltsame Treue, die hier gelehrt wird? Vom wirklichen Geschehen gewiss nicht, denn es ist an der Stelle, der die obigen Worte entnommen sind, gerade von solchen Gegenständen die Rede, „die unter sich in gar keiner Verbindung stehn." Also ist wohl den Realen der Grund für dieselbe so ursprünglich eigen, wie ihre bestimmte Qualität? Die Treue stammt von ihnen „selbst". Die Flucht aus der Zusammenfassung geschieht so, „dass jedes im Entweichen sich selbst sein Raumverhältniss bestimmt, weil" (?) „es in bestimmter Richtung und Geschwindigkeit davon geht." [4] Und woher stammt die Bewegung? Vom „Zuschauer" und den Realen. Man könnte annehmen, dies setze voraus, dass die Realen mit dem Zuschauer im Zusammen seien, daraus aber folge, dass die Realen selbst (mittelbar) unter einander zusammen seien, und dies widerspreche der Voraussetzung, dass von Gegenständen die Rede sein

solle, „die unter sich in gar keiner Verbindung stehn". Ich will versuchen, *H.* gegen diesen Einwand zu schützen [9]. Man denke an „die sogenannten Fixsterne" u. s. w. des §. 296 der a. M. Wenn wir diese beobachten, so sind wir gewiss durch das dazu nöthige Zusammen mit den Realen, die ihrer Erscheinung zu Grunde liegen, wenn auch nicht in Einem *Spinoza*schen Princip (da das Zusammen den Realen zufällig ist) verknüpft, immer aber doch so fest damit verbunden, dass es eine Thorheit wäre, wenn man behauptete, erstens, sie seien mit uns in gar keiner Verbindung. Wollten wir uns nun auch des weiteren Schlusses auf ihre dadurch vermittelte unter einander enthalten, so brauchen wir nur die Sternschnuppen und Feuerkugeln, die *H.* a. a. O. durch die „Anziehungen" ohne Umschweif mit den Körpern des Sonnensystems in Verbindung bringt und von denen, bei Beobachtung, das eben Gesagte gleichfalls gilt. Hier wäre es also ausserdem auf den ersten Blick eine Thorheit, wenn man behauptete, die Realen, welche der Erscheinung eines dieser Körper zu Grunde liegen, seien mit denen z. B. der Erde in gar keiner Verbindung. Nämlich nach *H.*schen Grundsätzen. Man muss aber denken, diese Verbindung gelte nur für die Farben, die Anziehungen u. s. w. Inwiefern sie aber in einer gewissen Bewegung (der hier zu betrachtenden) sind, insofern muss man sie ausserhalb aller Verbindung denken. Das ist möglich, wenn z. B. die Realen einer Feuerkugel und die der Erde in einem gewissen minderen Gegensatze stehen, aus dem die Anziehung folgt, nun aber der „Zuschauer" sich mit dem hierdurch begründeten Raumverhältniss nicht begnügt, sondern durch den „Zusatz", den er mitbringt, ihnen ein Raumverhältniss aufdrängen will, zu dem ein grösserer Gegensatz nöthig wäre. Da dieser fehlt, so ertragen die Realen den Zwang nicht. Und so entsteht jene Bewegung*) von dem „Zuschauer" und den Realen. Dem „Zuschauer", sage ich absichtlich, um zu be-

*) Hier, muss man annehmen, kann der Zuschauer den Zusatz an die Realen heranbringen, weil er ja doch schon mit ihnen wenigstens bis zu einem gewissen Grade auch im Zusammen ist. Die Bewegung vor (oder nach) jedem Zusammen, also bei vollkommenem Nichtzusammen eines Wesens mit den andern, muss man annehmen, wird nicht selbst wahrgenommen, sondern zur Wahrnehmung hinzugedacht.

zeichnen, dass hier von einem andern Verhältnisse die Rede ist, als woran man denken würde, wenn man (auf *H.*sche Weise) eine Beobachtung von der Seele und andern Realen herrühren liesse. Hier dächte man an Zusammen und Gegensatz*). Soviel über jenen Einwand.

Viel schwerer wiegt ein andrer. Woher kommt denn der „Zusatz"? Was plagt den Zuschauer, die Realen gegen alles Recht in einem Raumverhältnisse festhalten zu wollen? Vielleicht nichts Schlimmeres, als, was die „Intelligenz" veranlasst, das „Nicht-Zusammen in der Form des Raums" zu vervielfältigen. Aber darum doch auch noch nichts Gutes. Es wird vorausgesetzt, dass, wenn der Zuschauer zwei Objecte, „während sie unabhängig sind", in ein beliebiges Raumverhältniss bringt, sie dadurch in einer Gemeinschaft erscheinen, die sie nicht ertragen und aus der sie deshalb entweichen müssen. In ein beliebiges Raumverhältniss, sage ich. Sie ertragen es weder in *m* und *n*, noch in *l* und *o*, noch in *k* und *p* aufgestellt zu werden. Aber sie ertragen es wohl, dass eines in der Curve *m*, *l*, *k* verläuft, während das andere die Curve *n*, *o*, *p* beschreibt. Wenn *A* in *m* ist, ist *B* in *n* u. s. w., nur nicht ruhend (auch nicht bewegt), sondern momentan. Diese Momentangemeinschaften bestehen also wohl nicht bloss „in Gedanken", sie werden von den Wesen und dem „Gedanken" getragen. Also der Zuschauer hat doch an diesen Momentangemeinschaften (ich behaupte nicht, dass in diesen Ruhe herrschte) immer noch einen Antheil. Das heisst den Knoten durch den *Deus ex machina* lösen.

Glaubt *H.* aus dem Widerspruche, den er in der „Raumbestimmung, wodurch auf mehrere Objecte eine für sie fremde Gemeinschaft übertragen wird"[5], findet, einen genügenden Grund für die Annahme, dass durch jene Raumbestimmung ihnen eine

*) Gegen Ende des §. 296 der a. M. heisst es: „Man muss bedenken, dass der objective Schein für den Zuschauer zu den wichtigsten Erkenntnissen gehört. Aller Schein ist in ihm eine Art des wirklichen Geschehens" . . Also auch wohl der objective. Was die oben betrachtete Bewegung betrifft, so ist sie ja freilich in dem Zuschauer. Ob sie aber auch zu dem wirklichen Geschehen gerechnet werden kann? Und ob dies überhaupt von dem objectiven Scheine gelten kann?

für sie fremde Gemeinschaft aufgedrungen werde, hernehmen zu müssen, warum behauptet er nicht auch, die Gemeinschaft der Realen, welche Materie bilden, sei eine ihnen fremde (wegen des Widerspruchs, der in der Theilung des Punktes liegt), es gebe also gar keine (feste) Materie?

Wie es nun *H.* möglich ist, „die Scheidewand zwischen dem intelligibeln und dem sinnlichen Raume" „fallen zu lassen", darüber brauchen wir vielleicht keine besondern Betrachtungen anzustellen. Genug, dass die Scheidewand eigentlich nie bestand. Die Bezeichnung des leeren Raums als eines blossen Nichts ist ebenso irrig, wie es gewiss ist, dass der „Träger des Gesetzes" nicht ein granitenes Etwas zu sein braucht.

Schliesslich noch Folgendes. *H.* will die Unendlichkeit von dem Realen sowohl, wie von dem wirklichen Geschehen fernhalten und dem objectiven Schein aufbürden. Die unendliche Anzahl der Wesen, meint er, „würde keine absolute Position vertragen; sondern stets mit dem Vorbehalte behaftet sein, noch Etwas beizufügen, welches in der jetzt vollzogenen Setzung nicht enthalten sei." *Fechner* sagt einmal [6]: „was kümmert es das Seiende, dass Du mit seinem Setzen nie fertig wirst?" Die Triftigkeit eines solchen Einwandes scheint auf der Hand zu liegen. Allein *H.* mag sich gedacht oder mag das Gefühl gehabt haben, dass, was für die Erkenntniss nie einen festen Grund bilden könne, auch für das zu Erkennende (das Gegebene) keine letzte Grundlage abzugeben vermöge. — Ebenso heisst es: „Die Summe des wirklichen Geschehens kann nicht unendlich sein"; aber hierfür fehlt die Begründung wenigstens an dieser Stelle. Giebt es eine, die wenigstens ein *Herbartianer* anerkennen müsste? Wie will man [7] dann ohne den objectiven Schein, ohne die *H.*sche Annahme, dass sich das ursprüngliche Zusammen nur auf einen Theil der Wesen erstrecken darf (wenn ein ursprüngliches allgemeines Nichtzusammen „ernstlich" nicht anzunehmen ist) fertig werden?

Fünfter Abschnitt.

Der objective Schein und die synechologischen Formen bei Schule und Gegnern.

§. 29. Drobisch.

Drobisch [1] wendet sich nun von dem objectiven Scheine ab und will das, was *H.* unter diesem Namen begreift, einer äussern Wirklichkeit zuertheilt wissen. Ob die Gründe, die er für die Nothwendigkeit ihrer Annahme hat, stichhaltig sind, haben wir an einer späteren Stelle zu prüfen [2]. Hier kommt es uns darauf an, erstens, gewahr zu werden, wie sie sich von *H.s* objectivem Scheine unterscheidet, und zweitens zuzusehen, ob und inwiefern sie sich wirklich mit dem *H.*schen System überhaupt verträgt oder nicht, ob und inwiefern die Ausbildung des Realismus des *H.*schen Systems nach dieser Richtung wirklich „in seinen Principien" liege.

Was das erste betrifft, so stellt *D.* die äussere Wirklichkeit ebenbürtig neben die innere; denn wir lesen:.. „Dies führt nun, wie mich dünkt, auf die Nothwendigkeit, neben der innern Wirklichkeit des Geschehens auch eine äussere Wirklichkeit in der Art und Weise des mannichfaltigen Zusammenseins der Realen in Anspruch zu nehmen, welche eben so die innere Wirklichkeit bedingt, wie von ihr bedingt wird, und also in Wechselbeziehung zu ihr steht, mit ihr gemeinschaftlich aber die Formen des Zusammenhangs darstellt, deren Materie die einfachen Wesen selbst bilden." Wie vom Zeitlichen und Räumlichen, so soll dies auch „von allen andern Erkenntnissformen" gelten. Sie sollen nicht bloss ein subjectives, sondern auch objectives Dasein haben, in dem Zusammenhange des innern und äussern Geschehens an den Dingen verwirklicht sein. Ihr Dasein verhält sich zu dem der einfachen Wesen so, dass „sowohl einfache Wesen ohne Gesetze ihres Zusammenhangs, als diese ohne jene" „in das Reich der Abstractionen" gehören, beide

mit einander in concreter Verbindung vorausgesetzt werden. Für jede Intelligenz scheint diese äussere Wirklichkeit ein ebenso äusseres und ebenso unwahrnehmbares sein zu sollen, wie die innere Wirklichkeit der Wesen ausser ihr. Freilich vermag ich darauf nicht den Satz zu reimen: „Wenn man nun auch unbedenklich den leeren Raum zwischen den einfachen Wesen für blossen Schein halten mag, so ist es doch wohl etwas Anderes mit dem erfüllten.“ Behält *D.* seiner Intelligenz hier doch noch eine gewisse Fähigkeit vor, entweder nun, aus sich heraus zu blicken in eine Objectivität hinein, oder eine Objectivität in sich hineinzulassen, um sie dort unter dem Scheine aufzustellen und sie unter dem Namen dieses mitzubegreifen? Oder ist dies nur noch ein letzter Druck, den die Lehre des Meisters auf den Nachfolger und Fortbildner ausübt?

Bekümmern wir uns darum nicht, so werden wir im Stande sein, unsere zweite Aufgabe folgender Maassen anzugreifen. Das Capitel der a. M., welches vom objectiven Scheine handelt, beginnt mit den Worten: „Man ist gewohnt, dass überall, wo sich eine Untersuchung in Schwierigkeiten verwickelt, der Trost bereit liegt, es sei nur Erscheinung; nichts an sich Wirkliches.“ Man nehme nun hierzu, was diesen Worten folgt, und man wird finden, dass hier der Schein keineswegs bloss ironisch etwa in Beziehung auf fremde Lehren ein „Trost“ heisst, sondern dass *H.* für sein eigenes System darin wirklich einen Trost zu finden meint. Nur den allgemeinen subjectiven Schein verschmäht er, den Schein selbst durchaus nicht, um sich den „Schwierigkeiten“ möglichst zu entwinden.

Alles, worin ein Widerspruch ungelöst bleibt und bloss nachzuweisen ist, alles das bleibt Schein. Einen Widerspruch lösen, heisst aber, ihn durch das Zusammen der Realen von bestimmter Qualität erklären. Deshalb ist für *H.* das wirkliche Geschehen kein Schein, weil der Widerspruch, dass Eins Vieles sei, auf jene Weise gelöst (oder erklärt) ist. Ein Reales mit „realen und idealen Thätigkeiten“ [3] würde ihm dagegen Schein bleiben. Und so bleibt hier auch der synechologische Apparat ein Schein. Denn diesen Apparat schaffen nicht die Realen, er ist ihnen vielmehr ebenbürtig, er ist mit ihnen die Grundlage alles wirklichen Geschehens, auch aller Subjectivität, und des-

wegen ein objectiver. Und selbst bei der Annahme des ursprungslosen Zusammen der Realen steht jener Apparat ebenbürtig neben den im Zusammen begriffenen Realen, und würden sie auch alle in dies ursprungslose Zusammen versetzt. Auch hier übernimmt nicht das Reale und das harmlose Zusammen den Greuel des theilbaren Punktes, es müsste sonst angenommen werden, ursprünglich seien alle Realen vollkommen in einander und geriethen nun erst auf Grund des hier stattfindenden Zusammen und der Eigenthümlichkeit des Gegensatzes unter ihren Qualitäten zu einem mittelbaren und unmittelbaren aber partiellen Ineinander. Dann sind sie aber ursprünglich entweder nicht in einem Punkte und was heisst da das Ineinander, oder sie sind in einem Punkte, und dann liegt der Punkt in einem Raume — mit continuirlichen Linien und getheilten Raumpunkten. „Die ganze Schwierigkeit liegt" „in der räumlichen Zusammenfassung der Punkte; diese Schwierigkeit hört nicht auf, wenn man auch die realen Wesen hinwegnimmt."[4] Unterschreibt *D.* das, so muss er sich gestehen, dass er eine Consequenz des Systems zerstörte, wenn er den objectiven Schein zu einer äussern Wirklichkeit machte, anstatt zu glauben, dass er consequenter mit den Principien desselben verfuhr, als *H.* selbst. Wollte man hier eine Consequenz ziehen, so schlüge sie am Ende gerade nach der andern Seite hin. Die Zeit gehört dem innern, wirklichen, wie dem äussern, objectiv scheinbaren Geschehen an. Vielleicht hat sie dort so theilbare Punkte wie hier und wird vielleicht dort ebenso ein Untheilbares getheilt werden müssen, wie hier bei der Bewegung der Moment. Wie wäre es, wenn nun auch das wirkliche zu einem objectiv-scheinbaren Geschehen würde?

Gegen[5] die Behauptung, welche *H.s* Ansicht vom objectiven Scheine dahin erklärt, „dass wohl die abgesonderte Bestimmung, der die Formen des objectiven Scheins bezeichnende Begriff nur für eine denkende Intelligenz Bedeutung habe, die wirklichen Formen des gegebenen Scheins aber, auch wenn sie nicht auf Begriffe reducirt würden, Regeln für bestimmte Arten der Zusammenfassung bezeichneten, die auch dann gültig sein würden, wenn keine Intelligenz wirklich zusammen-

fasste; in diesem Sinne geschehe die Bewegung wirklich (im Sinne des gemeinen Lebens), nehme sich eine chemische Zersetzung, eine Krystallisation, oder die Entwickelung einer Vorstellungsreihe wirklich Zeit, nehme die Expension der Gase sich wirklich Raum u. s. f.", gegen diese Behauptung, sage ich, wendet *D.* ein, „dass damit dem Begriffe des objectiven Scheins eine Beschränkung und dem des Wirklichen eine Erweiterung gegeben" werde, welche er zwar selbst geltend zu machen gesucht habe, indem er auf die äussere Wirklichkeit neben der innern hingewiesen, die ihm aber bei *H.* nicht ausgesprochen zu sein scheine, wiewohl dieser zuweilen sehr nahe daran sei. Was zunächst dies letztere betrifft, so kann ich es wenigstens nicht als sehr wahrscheinlich zugeben, dass *H. Drobisch* an der von dem letzteren angeführten Stelle näher sei, als in dem Capitel der a. M., welches vom objectiven Scheine handelt. Im Uebrigen darf ich *D.* wohl Recht geben. Die „Regel des möglichen Beobachtens", an die man hier denken könnte, ist nicht für *H.* der objective Schein selbst, sondern der Gegenstand des möglichen Beobachtens würde der objective Schein, würde das Objective und der Schein sein; so gut, wie nicht die mir gegebene Beschreibung einer von mir nicht beobachteten Erscheinung diese Erscheinung selbst ist, sondern immer nur das diesen Namen erhält, was den Gegenstand der Beschreibung bildet.

§. 30. Zimmermann.

Nach *Zimmermann*[1] wird nun der von *Drobisch* dargebotene Ausweg ungemein beschränkt oder richtiger völlig aufgehoben, erstens, weil räumlichen und zeitlichen Bestimmungen keineswegs Wirklichkeit zukomme und zweitens, weil die übrigen äussern Beziehungen für *Drobisch* aus folgendem Grunde gar nicht benutzbar seien. Sie sind die äusseren Beschaffenheiten der Wesen. „Unter diesen giebt es aber wenigstens einige, die sich nicht ändern können, ohne dass sich auch in den sogenannten innern Eigenschaften des Dinges etwas ändert. Werden daher diese als einfache Qualitäten unveränderlich angenommen, so kann auch kein Wechsel in jenen äussern Beschaffenheiten stattfinden, welche sich nicht ändern können, ohne

dass eine innere sich geändert habe. Dies letztere scheint aber in der That bei allen äusseren Beschaffenheiten der Dinge der Fall zu sein." Aus diesen Gründen sei das wirkliche Geschehen bei *Drobisch* noch immer „auf Beziehungen beschränkt, von welchen gerade der hier beinahe ausschliessend hervorgehobene Theil, die räumlichen und zeitlichen, keine Wirklichkeit" habe.

Dem Beweise, welchen *Z.* für den ersten Theil seines Einwandes gegen *Drobisch* hat, können wir nicht beitreten. Wenn es heisst: „Niemand behauptet, das Ding *A*, das sich früher am Orte *a* befand, sei einzig dadurch, dass es sich jetzt am Orte *b* befindet, ein anderes geworden, wenn sich ausserdem gar nichts an demselben geändert hat," so muss ich erklären, dass *Z.* damit mich wenigstens zu den Niemanden wirft. Denn was ist eigentlich ein Ort? Wäre hier vom geometrischen Raume die Rede, in dem es nur geometrische Punkte, Linien und Körper giebt, so würde folgende Betrachtung *Z.* widerlegen. Alle diese, ich will einmal sagen, geometrischen Dinge sind in der analytischen Geometrie nur bestimmte durch ihre Lage (bez.w. die Lage ihrer Theile) gegen einen bestimmten Ort im Raume, durch die Angabe ihrer Coordinaten. Aendern sich die Coordinaten, so ändern sich demnach die Dinge, oder, was dasselbe ist, sie ändern sich mit dem Orte. Man wird mir hier vielleicht einwenden wollen, die Lage des Anfangspunktes der Coordinaten sei eine ganz willkürliche; verschiebe ich ihn nun im geometrischen Raume und die betrachtete Figur entsprechend mit, so bleibe die relative Lage, der Ort derselben gegen den Anfangspunkt dieselbe, bez.w. derselbe, die Figur also auch dieselbe, obschon sie ihren absoluten Ort im Raume verändere. Allein man wird doch den geometrischen Raum wenigstens nicht für ein reales Nichts halten, wie man es mit dem wirklichen Raume zu machen pflegt, und seine Punkte und Figuren für das Etwas, das darin schwimme. Der geometrische Raum entsteht überhaupt erst mit der Festsetzung eines Punktes; bewegt man nun den Punkt, so bewegt man entweder — um hier einmal so zu sprechen — den ganzen Raum, oder man vergisst einfach, dass man den Punkt doch festhält und einen andern gegen ihn bewegt. Man kann jenen ersten Punkt eigentlich gar nicht bewegen. So bedeutet jener Einwand nichts

und der obige Satz gilt wenigstens für die analytische Geometrie, wenn er auch für die niedere keine Wahrheit, d. h. besser: keinen Sinn haben möchte.

Nun ist aber der wirkliche Raum auch nicht das blosse Nichts, welches in die Natur gebohrt wäre und in dem die Dinge sich wie die Bohrspäne jagten.

Die Unterscheidung bloss äusserlicher und wahrer oder innerer Merkmale darf nicht zu der seichten Auffassung verführen, als könnten jene eigentlich gar nicht zur Bestimmung des Wesens der Dinge dienen. Wenn diese als die Complexionen ihrer Merkmale betrachtet werden, so müssen zu diesen Merkmalen die ersteren nicht weniger gerechnet werden, als die letzteren, und ein Ding, das sich verändert, wenn die letztern sich verändern, bleibt auch keineswegs dasselbe, wenn ein Wechsel unter den ersteren eintritt. Ein Thaler, der aus meinem Besitze in den meines Hauswirths übergeht, bleibt ebenso wenig derselbe, wie das Fell, das unter der Hand des Gerbers zu Leder wird. Das Fell ist jetzt ein anderes, weil es sich durch neue Beziehungen von sich im früheren Zustande unterscheidet, warum sollte denn der Thaler derselbe geblieben sein, da er doch jetzt die Schulden eines ganz anderen tilgen wird, als vorher, da er also auch jetzt in ganz anderen Beziehungen steht, als früher? Man wird mir einwenden wollen, diese Beziehungen sind äusserliche und lose, weil hier keine Naturkräfte in Frage kommen, die doch dort ihre Bedeutung haben, weil die neuen Kräfte, die der Thaler erhält, ihm nur durch menschliches Uebereinkommen, nicht von der Natur gegeben werden, weil sich ihm nichts neues ansehen, hören und fühlen lässt. Mit den Naturkräften mag gar oft ein leichtes Spiel getrieben werden. Allerdings hat der Thaler jetzt so wenig eine Sehnsucht zu den Gläubigern des neuen Besitzers, wie er vorher zu den meinigen hatte; allein sind denn die Kräfte und Vermögen, die das Fell erhielt, um als Leder zu erscheinen, solche inbrünstige Zustände? Oder sind es nicht vielmehr blosse Gedächtnissbrücken zu Aussprüchen, Lehren, welche die Physik fand und die an sich das Leder so wenig angehen, wie den Thaler die Creditgesetze eines bestimmten Staates? Wenn aber die letzteren befolgt werden, so steht als letzte

bestimmende Macht hinter diesen Gesetzen dieselbe Executive, wie hinter jenen Aussprüchen der Physik, den sog. Naturgesetzen, wenn ihnen die Dinge folgen. Sie zwingt jenen Thaler eventuell mit ebenso unerschütterlicher Nothwendigkeit an seine Stelle, wie z. B. die Lederfarbe an die ihre. Und damit sänke denn auch wohl das Vorurtheil von dem Unterschiede zwischen menschlichem Uebereinkommen und der Macht der Natur zusammen.

Ich sagte oben, mit Hinblick auf das Verhältniss des geometrischen Raumes zu den Gebilden der analytischen Geometrie, der wirkliche Raum sei auch nicht ein blosses Nichts. Nämlich er ist von derselben Bedeutung für die wirklichen räumlichen Dinge, wie der Raum der analytischen Geometrie für die Punkte, Curven und Figuren derselben, und die bestimmte Localisation in ihm gehört so gut zu den wirklichen Dingen, sofern sie räumliche sind, wie sie im Raume der analytischen Geometrie das Wesen der Dinge derselben ausmacht. Sie gehört zu ihren Beschaffenheiten so gut, wie ihre Farbe und ihr Geruch, und ihre Aenderung ist für dieselben gerade so bedeutungsvoll, wie die Aenderung dieser Beschaffenheiten. Die Dinge sind entweder gar nicht räumliche, wie Gefühle und Vorstellungen, oder sie sind räumliche, und dann ist das, was ihnen als räumlichen Dingen zukommt, eben auch ihre Beschaffenheit, und eine Aenderung in dieser ist eine Veränderung, die sie erfahren. Was geschieht denn mit einem Blatte, dessen sommerliches Grün in das Gelb des Herbstes übergeht? Es wechselt seinen Ort auf der Farbenebene[2]. Es geht über von *a* nach *b*, und dies nennt man eine Veränderung des Blattes *A*. Warum will man es denn nicht eine Veränderung des *A* nennen, wenn es auf einer Ebene im engeren Sinne von *a* nach *b* übergeht?

Man möge dies aber zunächst nur als unsern Widerspruch gegen die ersten der oben erwähnten Einwände *Zimmermanns* hinnehmen. Ob es zu *Drobisch's* Ansichten stimmen würde, das zu untersuchen überlassen wir dem Leser selbst.

Die anderen Einwände stützen sich einestheils auf eine Auffassung der zufälligen Ansichten, die wohl nicht die richtige

ist, anderntheils auf die Annahme der absoluten Position erster Ausgabe, die aber (wenn auch nur in Folge des bekannten Bruches) an der Stelle des Systems, an welcher die hier erörterten Untersuchungen vorkommen, schwerlich noch eine Bedeutung hat.

Was wir oben in Beziehung auf die räumliche Veränderung gegen *Z.* bemerkten, wird man *mutatis mutandis* wohl ziemlich leicht auch auf seine Bemerkungen über die Veränderung in der Zeit anwenden können und füge ich darüber hier nichts weiter hinzu. Man möge sich dies zum Theil auch rücksichtlich des Folgenden gesagt sein lassen.

Zimmermanns Lehre vom Raum hat darin eine gewisse Aehnlichkeit mit der *H.*schen, dass er, obgleich ein Gegner des Aneinanders der Punkte, doch den Raum aus Punkten, als den einfachen Bestandtheilen desselben zusammengesetzt sein lässt. Uebrigens will er zwischen je zwei Punkten eine unendliche Menge derselben anerkannt wissen.

Der Beweis für jenes wird sich nach ihm etwa so ausnehmen sollen: Wo es Zusammengesetztes giebt, da muss es Einfaches geben, aus dem es schliesslich zusammengesetzt ist. Nun ist der (sind) Raum (und Zeit) ein Zusammengesetztes (Zusammengesetzte), folglich muss er (müssen sie) aus Einfachem zusammengesetzt sein. Dieses Einfache sind die Raumpunkte (bez.w. Zeitpunkte). Wollte ich in diesem Beweise auch die erste Voraussetzung zugeben (ich lasse dies unentschieden), so müsste ich doch wenigstens die zweite, dass nämlich der Raum (und die Zeit) ein Zusammengesetztes sei, bestreiten. Wäre dies der Fall, so müsste derselbe (bez.w. beides) auch als trennbar, wenigstens im Begriffe, angesehen werden können. Nun heisst, ein Räumliches trennen, ein anderes Räumliches zwischen seine Theile einschieben, dem analog also wohl, einen Raum trennen, einen andern Raum zwischen die Theile des ersteren schieben. Das ist für den Raum aber auch dem Begriffe nach unmöglich. Könnte ich auch von einer Trennung dieses Papiers sprechen, indem ich die Schneide des Messers zwischen seine Theile schöbe, der Raum, den es eben einnimmt, ist völlig untrennbar, liegt fest, ich kann keineswegs einen Theil desselben in das Nachbarhaus tragen, obgleich ich dies mit ei-

nem Theile des Papiers sehr wohl thun zu können meine*). Deshalb ist dieser Raum, ist jeder Raumtheil selbst als ein Einfaches anzusehen und jene Voraussetzung fällt somit fort. Der Raumpunkt muss demnach auch wohl eine andere Bedeutung haben, als die des letzten Bestandtheiles eines Zusammengesetzten.

Ich will hier noch mit einigen Worten ausführen, was ich darunter verstehen möchte, wenn ich sage, der Raum liegt fest. Der Raum, den das Ding jetzt erfüllt, ist nicht ein Mantel, aus dem es nur herauszuschlüpfen brauchte, damit ein anderes, ihm in seiner räumlichen Grösse und den räumlichen Verhältnissen seiner Theile gleiches hineinschlüpfe, der Weltraum ist nichts, das der Welt voranstünde und in den sie hineingeschaffen würde, sondern beides gehört beiden, wie alles das, was ihnen als Farben, Töne u. s. w. gehört. Wenn das Ding, wie wir sagen, den Raum und Ort verlässt, den es bis dahin einnimmt, und in einen andern eintritt, aus dem ein zweites entweicht, um in dem von jenem verlassenen sein Unterkommen zu finden, so würde ich statt dessen sagen müssen, hier verändern beide Dinge *sich* in Beziehung auf ihre Eigenschaft, in Ortsverhältnissen zu stehen, sie verändern *ihre* Orte, nicht bloss den Ort. Abstrahire ich aber nun so weit von den Merkmalen der hier betrachteten Dinge, dass ich sie nur als in den bestimmten Ortsverhältnissen stehende betrachte, so verhält sich jetzt A zu B so, wie vorher B zu A. Die Sache macht sich also gerade so, wie diejenige Ansicht will, welche die Orte festliegen und die Dinge bloss aus denselben heraus- und in dieselben hineinschlüpfen lässt, eine Ansicht, welche aber die Natur zerschlägt und nun nachträglich doch wieder eine Verbindung der auseinandergerissenen Theile erschleichen muss, ja selbst eine Veränderung des Dinges wenigstens *wegen* der Ortsveränderung zuzugeben genöthigt werden kann, nachdem sie die Ortsveränderung selbst als Veränderung des Dinges nicht anerkennen zu können meinte. Denn wie nahe man erstens den Raum dem „Nichts" rücken

*) Hierin dürfte ich vielleicht mit *Z.* auf gleichem Boden stehen. Vgl. *Z.* (1847) S. 156 unten, 169. S. 114 kommt nicht in Betracht. Vgl. indess S. 159 oben. — Doch s. wegen unserer weiteren Stellung zu der obigen Ansicht den folgenden Abs. im Texte.

mag, Gedanken und Gefühle passen nicht hinein, und so müsste die Welt im Raume denn wenigstens wohl für ihn, mit Rücksicht auf ihn, oder es müssten beide mit Rücksicht auf einander geschaffen sein. Und für wie nichtig man zweitens den Einfluss des Ortswechsels auf die Dinge halten mag, meine linke Hand könnte doch niemals mit meiner rechten ihre Stelle vertauschen und dabei alles wie vorher bleiben, ohne dass sich beide Hände in ihr Gegentheil verwandelten. Der Ortswechsel muss also wohl eine Gewalt ausüben, auch für die Dinge, die zu vornehm sind, ihn selbst als eine Veränderung ihrer Natur anzuerkennen.

Wieder anknüpfend an das Obige, bemerken wir, dass wir uns wohl mit *Z.* würden vertragen können, wenn er, statt den Raum aus Punkten zusammenzusetzen, ihn daraus bestehen zu lassen, ihn nur auch daraus bestehen liesse, wie die Complexion der Merkmale, welche wir eine Bleikugel nennen, auch aus einer gewissen Bleifarbe besteht, nicht aber allein daraus besteht.

Was nun den Beweis für die Behauptung anlangt, dass es unendlich viele Punkte zwischen je zweien gebe, so ist auch er nicht annehmbar. Derselbe wird auf eine Ansicht von mathematischer Aehnlichkeit gestützt, die aus folgenden Gründen nicht zu billigen ist. *Z.* behauptet[3], wenn ich zu Jemandem „sage: diese Stange ist fünf Fuss lang, und er hat die Anschauung eines Fusses bereits gehabt, so weiss er, was er sich bei fünf Fuss Länge vorzustellen habe. Die letztere Eigenschaft, sich durch blosse Worte begreiflich machen zu lassen, ohne der Anschauung eines bestimmten Einzelgegenstandes zu bedürfen, ist das untrügliche Kennzeichen solcher Beschaffenheiten, die sich durch reine Begriffe auffassen lassen. Haben nun mehrere Gegenstände alle innern, durch blosse Begriffe, ohne irgend eine Anschauung, ausdrückbaren Beschaffenheiten gemein“, wie z. B. zwei Dreiecke das Verhältniss ihrer Seiten unter einander, obgleich das anschaubare Maass für die Seiten des einen ein anderes ist, als für die des andern, „so heissen sie mathematisch-ähnliche Gegenstände“. Wenn Jemandem nicht „durch blosse Worte begreiflich“ zu machen ist, was er sich unter einer Stange von einem Fuss Länge vorzustellen

habe, so helfen „blosse Worte“ auch nichts, wenn er die Länge von fünf Fuss vorstellen soll. Wenn er es durch blosse Worte weiss, so kommt das ebenso, wie er auch bei den blossen Worten: eine Stange von einem Fuss Länge, weiss, was er sich dabei vorstellen soll. Er weiss es dadurch, dass er sich die vorzustellende Linie construirt, wie er das letztere dadurch weiss, dass er die bekannte Linie reconstruirt, kurz, dass er beides construirt. Dieses Construiren ist aber im Grunde nichts als anschauen. Wer, wie *Z.*, meint, dass sich aus der gegebenen Länge von einem Fuss und dem Geheiss, sie fünf Mal zu nehmen, die Anschauung schon so von selbst machen lassen werde, der muss auch denken, Jemand werde wohl die Farbe construiren können, welcher weniger Aetherschwingungen zu Grunde liegen, als derjenigen, der in der uns bekannten Farbenreihe die wenigsten zukommen, denn er habe ja nun z. B. diese Farbe, die rothe etwa, und ausserdem die ihr zugehörige Schwingungszahl. Oder wenn Jemand meint, es könne sich einer schon ohne Weiteres die Aehnlichkeit zweier Dreiecke vorstellen, wenn er nur wisse, dass sich die Seiten des einen verhalten, wie 2:3:4, die des andern wie 4 : 6 : 8, wenn er ferner die Anschauung einer Linie von 1 Zoll Länge kenne und endlich gehört habe, er solle diese Linie so und so viel Mal aneinanderlegen — so ist dies ungefähr dasselbe, als wenn man einem Menschen zumuthete, sich die Aehnlichkeit zweier Tonfolgen vorzustellen, wenn er wiederum nur wisse, dass sich die Zahlen ihrer Töne wie 2 : 3 : 4 und 4 : 6 : 8 verhalten, wenn er ferner die Vorstellung des höchsten Tones, den er sich überhaupt vorstellen kann, habe und ihm endlich gesagt sei, dass der Ton, dessen Verhältnisszahl hier 2 sei, die nächsthöhere Octave dieses höchsten Tones bilde u. s. f.

Alle Begriffe müssen einen Inhalt haben, sonst bezeichnen sie nichts. Sie geben auch nie mehr, als sie erhalten. Der Begriff eines *A* (z. B. eines Eichbaums im Winter) giebt diesem *A* keineswegs das Merkmal α (die Blätter im Sommer), wenn es das Merkmal nicht schon hatte oder durch etwas anderes, als dies blosse Denken erhielt. Der Begriff eines Systems von zwei Punkten würde für mich gar keinen dritten Punkt zu den zweien hinzufügen, wenn er nichts bedeutete als zwei Punkte, die aber

noch nicht Grenzen einer Linie wären, in — ich weiss nicht was für einer — Verbindung. Erschleiche ich aber das Merkmal, dass die Punkte Grenzen einer Linie sind, die ins Unendliche aus Linien besteht und wieder Grenzen von Linien, die Punkte sind, enthält, und dass ihre Verbindung eben dies bedeute, d. h. füge ich einen neuen Begriff, den das Denken aus neuem Stoffe bildet, zu dem alten hinzu, oder erweitere ich den alten auf die Weise, so komme ich zu der neuen Erkenntniss gewiss nicht bloss durch die alten Data.

§. 31. Trendelenburg, Drobisch, Strümpell.

Trendelenburg[1] hat Recht, wo er behauptet, die *H.*sche Raumconstruction komme eingestandener Maassen nicht zu Stande ohne Voraussetzung der Bewegung, allein man muss bemerken, entweder, dass die Bewegung dabei nicht ohne den schon vorausgesetzten Raum und ein Räumliches, das bewegt wird, gedacht werden kann, sie also nur eine räumliche, nicht eine raumschaffende ist, oder dass sie höchstens insofern schafft, als sie ihn selbst, nicht als Bewegung, sondern etwas noch zu diesem ihrem Charakter hinzukommendes in sich trägt, ich will sagen, wie meine Feder diese schwarzen Buchstaben schafft, nicht, weil sie eine Feder ist, sondern weil sie eine in Dinte getauchte Feder ist. Wenn wir bei *T.* lesen, es sei „die ganze Construction ohne die Bewegung unmöglich und ein Unding, wie die zusammengesetzte Maschine ohne die treibende Kraft", oder: „Die Bewegung und mit ihr Raumbegriffe begründen die Construction, statt erst aus ihr zu folgen", so würden wir diesem beistimmen, wenn wir es so auslegen dürften, dass es mit dem Sinne des oben Gesagten übereinstimmte. Allein wenn er nun die Bewegung selbst das durch die starren Punkte Hindurchfahrende sein lässt, — so müssen wir ihm unsere Einstimmung versagen, nicht minder, als wenn er nun auch alles ausser der Bewegung verwirft und meint, der Raum erzeuge sich „aus der Bewegung von selbst". Eine solche raumschaffensollende Bewegung erschleicht die *H.*sche Constructionsmethode nicht. Wenn sie die erschliche, so käme sie damit gerade so weit, wie mit dem Aneinander der Punkte oder dem

Zusammen der Bilder — alles drei gehört in eine Kategorie, die des Unmöglichen.

Wiederum können wir es — unbeschadet unserer Uebereinstimmung mit seinem sonst richtigen Bedenken in diesem Punkte — nicht billigen, wenn und wie er die Bewegung auch dem Bruchtheil als *causa efficiens* aufdrängt. Er sagt: „Was heisst denn Theilen, was bedeutet Bruchtheil? Dieser Vorstellung muss die Vorstellung eines Ganzen vorangehen, das durch die Bewegung zusammengefasst ist und daher auch durch die Bewegung wieder zerlegt werden kann. Theilen, zerlegen, brechen — was sind diese Thätigkeiten anders als in sich unterschiedene Bewegungen?“ Und wenn sie dies sind, braucht denn deshalb der Bruchtheil erst durch sie zu einem solchen geworden zu sein? Und wenn die Vorstellung des Bruchtheils die Vorstellung des Brechens oder Theilens fordert, muss denn darum auch der Bruchtheil selbst das Brechen und Theilen fordern? Die Masse eines Dinges kann man ansehen als Bruchtheil einer grösseren Masse, ohne dass sie von dieser gebrochen wäre; und wenn man sich auch dies vorstellen müsste, um sich jene als Bruchtheil vorzustellen — wie darf ich denn daraus folgern, dass auch die Dinge selbst sich der Mittel bedienten, deren ich mich in der Vorstellung bedienen muss, um sie vorzustellen? Man muss beachten, dass Vorstellungen und das, worauf sie sich beziehen, zweierlei ist. Aus ähnlichen Gründen kann ich mich mit dem über die „Entstehung der Zahl“ von *T.* Bemerkten nicht vereinigen. Er sagt: „Wir zählen nur, indem wir wiederholen. Die Zahl bildet sich nur durch die sich wiederholenden Einheiten, die trotz ihrer discreten Wiederholung in das Continuum eines Ganzen gefasst werden.“ Ich frage: Wer zwingt mich denn, auf einmal zusammenzufassen bei 1 bei 6 bei 100, und nicht weiter zu wiederholen? Das thut — das Ganze, das vor den Theilen steht, die fertige Zahl. Ausserdem ist schon die 1 eine Zahl, bei der von keinen „wiederholenden Einheiten“ die Rede sein dürfte. Weiter aber kann ich die Zahl der Finger meiner linken Hand als 5 bestimmen, ohne Einheiten zu wiederholen, und so mag jawohl ein *Dase* 100 oder 1000 Buchstaben auch auf einen Schlag bestimmt haben. Wenn wir andern statt dessen sagen: 1, 2, 3 ... bis 100, oder auch:

5, 10, 15 . . bis 100, so bedeutet das ungefähr so viel, als wenn Jemand eine Pflanze nach einem gewissen Systeme bestimmt. So wenig der Botaniker hier wiederholt und zusammenfasst, so wenig dort der Zählende. Ich würde nach dem Gebrauche des Wortes zählen an einer früheren Stelle unter dem Zählenden einen solchen zu verstehen haben, der nach dem Begriffe oder Merkmale in einer der angeführten Weisen oder auf ähnliche Art noch sucht; da aber eigentlich auch derjenige ein Zählender ist, der ihn oder es hat und sofort das Gegebene nach ihm bestimmt, d. h. derjenige, der dem Kenner jener Pflanze gleicht, so mag man jenen vielleicht schon einen Rechnenden nennen. Auch dafür lässt sich der Sprachgebrauch anführen. Dies Zählen ist ein Addiren, Addiren aber eine Art des Rechnens. Nun möchte zur Entstehung der Vorstellung einer bestimmten Zahl überhaupt eine Bewegung des Vorstellens gehören oder nicht, — Vorstellung und das, worauf sie sich bezieht, ist jedenfalls wiederum auseinanderzuhalten. Und schliesslich ist hierzu, wie zu dem Obigen, zu bemerken, dass auch die Bewegung in meinem Vorstellen niemals als die wahre Ursache eines andern Vorstellens gelten kann. Inzwischen geben wir *T.* zu, dass die *H.*schen synechologischen Constructionen Bewegung und Zeit von Anfang an erschleichen, dass in ihnen die Zeit der Zahl vorangeht, dass „die starre Linie, die das Erste sein sollte“, „durch die Zeit, die sich als das Letzte ergeben wollte, wesentlich miterzeugt“ ist, dass es mit der stetigen Linie und deshalb mit dem Bruchtheil des Aneinander nicht besser bewandt ist; allein uns mahnt das gar nicht, „die Bewegung gleichsam in das Recht der Erstgeburt einzusetzen“, denn die Constructionen setzen alles andere, das sie construiren wollen, ebenso voraus, und die Bewegung ist nur ein Merkmal des Gegebenen, das den übrigen hinsichtlich des Grades der Abstammung völlig gleich steht.

Die Behauptung *T.s,* dass der Widerspruch, weil der Raum nichts als Gedanke, Form der Zusammenfassung sei, in die Psychologie zurückgehe, setzt voraus, dass auch der objective Schein eine Art des wirklichen Geschehens [2] in dem Zuschauer bilden solle und dass er der Schein für einen solchen Zuschauer sei, auf den sich die *H.*sche Psychologie beziehe. Es mag sein. Allein gewiss ist es gegen *H.s* ausdrückliche Bestimmung, wenn

nun gar der objective Schein zu dem allersubjectivsten von der Welt gemacht wird [3]. Eine Verschiedenheit der zusammenfassenden Kraft erkennt *H.* eben gar nicht an.

Drobisch erläutert den objectiven Schein *H.s* durch den Unterschied, „der, unabhängig von aller Metaphysik zwischen wahrer und scheinbarer Lage, Entfernung, Gestalt, Grösse und Bewegung der Körper anerkannt wird. Was wir von den Körpern sehen und betasten", fährt er fort, „sind immer nur einseitige, flächenförmige, perspectivische Ansichten, Projectionen" u. s. w. [4] Diese Erläuterung setzt voraus, der sinnliche körperliche Raum verhalte sich zu dem intelligibeln, wie die Fläche oder Ebene des sinnlichen Raumes zu dem sinnlichen körperlichen Raume, weil jene das Wahrgenommene, dieser das Nichtwahrgenommene sei. D. h. sie macht den sinnlichen körperlichen Raum (im ersten Verhältniss) zu einem Wahrgenommenen und zugleich (im zweiten) zu einem Nicht-wahrgenommenen.

Uebrigens hat sie etwas so anziehendes, dass man dadurch gerade wieder an ihrer Richtigkeit zweifelhaft werden möchte. Man muss sich nämlich wundern, dass *H.* sie nicht selbst gegeben hat, wenn er sie für richtig halten konnte. Darauf liesse sich allenfalls erwidern: Sie sei ihm nicht beigefallen. Allein, sollte die Sache nicht sonst ihre Schwierigkeiten haben? Der Raum des objectiven Scheins, den der Zuschauer als Netz über die Wesen wirft, soll Verhältnisse für diese schaffen, aus denen sie entweichen müssen, weil ihre wahren Verhältnisse, ihre wahre Lage eine andere ist. Also schafft der Raum des objectiven Scheins falsche, — scheinbare Lagen? — Nun sehe man die obige Erläuterung.

Wenn es nun *D.* ganz in der Ordnung findet, dass *H.* die „formalen Bestimmungen, welche „Bilder" der Realen genannt werden, nicht ohne Weiteres als geometrische Punkte, noch weniger als physikalische Moleküle ansieht" .., kann er es denn in der Ordnung finden, dass er „auf die Ausbildung der Formen des Zusammen- und Nichtzusammenseins denkt", „wenn man von dem Unterschied" der „Qualitäten" der Realen „und somit auch von allem innern Geschehen abstrahirt", da doch das Zusammen ohne dies innere Geschehen, ohne jenen Unter-

schied nicht nur etwa eine blosse Form, sondern gar nichts bedeutet? Findet er es in der Ordnung, dass von *H.* wie von ihm auf einmal ein Ineinander für das Zusammen erschlichen wird? Hat denn die Coincidenz mit dem Zusammen etwas zu thun? Weil wir sagen, zwei Glieder einer „Kette" hängen zusammen, wenn sie (zum Theil) in einander sind, deshalb müssten wir auch sagen, zwei Reale seien in einander, wenn sie zusammen sind? Das heisst ja, den Himmel des Christenthums mit dem Himmel des Astronomen, das Loth des Geometers mit dem Lothe der Wagschale verwechseln. Kann man ferner von einem Ineinander desjenigen reden, was durch nichts als das Merkmal der Einfachheit charakterisirt ist? Ist es „in der Ordnung", das Einfache und Einfache und Einfache eine „starre Gerade" zu nennen, für das Wort Einfaches schlechtweg das Wort Punkt einzuführen? Wenn es aber Jedermann erlaubt wäre, seine Gedanken durch Worte auszudrücken, durch welche er will, ist es ihm denn auch erlaubt, sich und andere hintennach durch die Worte täuschen zu lassen und ihnen den Sinn unterzuschieben, den sie gemeiniglich haben, statt dessen, den sie hier haben sollten? Bleiben wir bei der Einfachheit, dem Merkmal, welches den *H.*schen Realen, den geometrischen, den Zeit-Punkten, den Graden, den Zahlen [5] gemeinsam ist und dessen Erklärung allerdings „zu eng" wird, wenn man in sie die Merkmale des geometrischen Punktes hineinbringt, — was lässt sich dann mit dem Einfachen anfangen, das schlechthin für sich so wenig denkbar ist, wie die nackte Bewegung ohne Bewegtes? Nichts lässt sich damit anfangen. Man borgt also zu dem Merkmale der Einfachheit noch Merkmale hinzu, — und was liegt für's Erste, wo man den Raum construiren will, näher, als die Merkmale des vermeintlich allein Einfachen im Raume, des Raumpunktes zu borgen? Will *H.* wirklich die „„Bilder" der Realen" „nicht ohne Weiteres als geometrische Punkte" ansehen, so sieht er doch ohne Weiteres die geometrischen Punkte als Bilder der Realen an und mit diesen Bildern construirt er, oder will er construiren, oder will er auch nicht construiren, denn Pfennige sind eben keine Punkte, und *H.* mag auch gefühlt haben, dass es für geometrische Punkte kein Aneinander giebt, u. dgl. m. *D.* sagt: „Für geometrische

Punkte giebt es nicht einmal ein Aneinander, sie sind Nullen der räumlichen Ausdehnung, sie können, summirt, immer nur wieder Null geben." Und die „„Bilder" der Realen", die abstract Einfachen und Positiven (soll oder müsste heissen: Ponirten, — was heisst aber die Unbestimmtheit der Qualität? Haben wir hier das Sein ohne das Was? Oder ist die Einfachheit hier das Was?)? Also diese „„Bilder""? Sie sind noch nicht einmal Nullen der räumlichen Ausdehnung, sie haben auch nicht einmal dies mit der Räumlichkeit zu thun. Welch einen Sprung thut *D.* in den Worten: „Aber wird, wenn die Realen und ihre Orte geometrische Punkte nicht sind, ihnen nicht Ausdehnung, ja sogar bestimmte Gestalt verliehen?" Ist denn das dem geometrischen Punkte Entgegengesetzte nur das räumlich Ausgedehnte? Nicht vielmehr im günstigsten Falle hier das ganz Unräumliche? Hier, sage ich. Hier würde es ohne Zweifel das sein, wenn man den Begriffen Gerechtigkeit widerfahren und sich nicht von der gewollten Raumconstruction in Schach halten, von dem psychologischen Mechanismus treiben liesse. Was ist denn das „Aneinander" mehr als ein Wort, für das uns *D.*, wie *H.* den neuen „Begriff", „der das Discrete wie das Stetige ausschliesst und doch beides bedingt", schuldig geblieben? Warum suchen wir ein Maass für das Stetige im Raume, wo wir weder den Raum, noch das Stetige im Raume haben? Geben wir indess einmal die Erschleichung zu. *D.* wird sich dann die Sache so denken, dass jedes einzelne Reale wirklich ein räumliches Ding sei, welches zwar theilbar, dessen Theile aber nicht von einander trennbar wären, so wenig etwa, wie die Theile eines leeren Raumes oder diejenigen eines nach der *Kant*'schen *Monadologia physica* gebildeten Atomes von einander trennbar sind und sein können*). Findet nun aber wirklich auch an einem solchen alle Trennung eines realen Continuums ihre Grenze, wie kann denn das von Einfluss auf den leeren Raum sein, um den es sich hier doch allein handelt? Die starre Linie ist bei *H.* nur eine Gedankenbrücke, die abgebrochen wird, sobald man bei der wahren An-

*) *Trendelenburg* (1856. S. 23) scheint die Vereinigung der Einfachheit und Theilbarkeit des von *D.* sog. metaphysischen Punktes mindestens auffallend zu finden. Die obige Erklärung zeigt nun wohl eine befriedigende Lösung der Sache.

sicht vom Raume, dem Raume ohne die starren Linien und mit dem Merkmale der Stetigkeit angelangt ist. Sie existirt im leeren Raume keineswegs. Was in der methodischen Entwicklung zuerst Bild eines Realen ist, das ist nachher, wo die Entwicklung in der Darstellung des wirklichen intelligibelen Raumes endet, ein ganz gleichgültiges Stück Raum, das gar keine Auszeichnung vor demjenigen ihm gleich grossen geniesst, in welchem sich die Grenzen beliebig vieler aneinanderliegender Realen zugleich oder nach einander kreuzen. Wie ist also am Ende dieser Beschäftigung, der Beschäftigung mit dieser leeren Form etwas gewonnen? *D.* hat nicht bedacht, dass „die „Perlenschnur“ der „Realen“ von „der starren Linie“ ihrer „„Bilder““ wesentlich verschieden ist, wenigstens darin, dass die Einfachheit jener in (vermeintlicher) Wirklichkeit vorliegt, die der letzteren dagegen nur auf einer nothwendig zu überwindenden Reflexionsstufe etwas bedeutet.

Dass übrigens *H.* wirklich den geometrischen Punkt zu theilen dachte, indem er den Begriff „des Fliessenden, des Continuum“ missverstand, die Punkte des continuirlichen Raumes für „Theile“ desselben hielt, daran ist gar kein Zweifel. Da wenigstens, wo er dem „fingirten Gegner zugiebt, dem Punkte Theile beizulegen, sei widersprechend“, da wenigstens dachte er nur daran und wüsste ich deshalb nicht, warum er mit jener Einräumung „zu weit“ ginge, oder wozu er noch „Grenzen“ bestimmen sollte, innerhalb deren jene Theilung widersprechend sei. Wohl aber dachte *H.* „nicht scharf genug“, dass er von dem Einfachen — zum geometrischen Punkte übersprang. Nur dass *D.* nicht schärfer dachte, als er ein Räumlich-einfaches anderer Art an die Stelle des schlechthin Einfachen setzte.

Geben wir die Erschleichung auch für das Folgende zu. Warum soll nun erstens die Bewegung nicht „den in der Veränderung liegenden“ „Widerspruch“ enthalten? Wird nicht auch für *D.* die Gleichgültigkeit des Bewegten gegen seinen Ort mindestens nicht unbedingt gelten*)? Aus anderswo [6] bei

*) Zt. 26, S. 26, 27 sagt *Drobisch:* „Man wird es überdies auch nicht einmal allgemein behaupten dürfen, dass die Bewegung das Anzeichen der Unabhängigkeit der Objecte von einander sei. Im Gegentheil weist gerade die bestimmte Grösse und Richtung der Geschwindigkeit auf irgend eine, wenn auch

ihm vorkommenden Aeusserungen darf man wenigstens schliessen, dass in jedem Verhältnisse eines Realen zu seinem Orte oder doch zum Raume überhaupt etwas stecken soll, das von inneren Zuständen der Realen abhängt. Also ist dies Verhältniss wenigstens zum Theil etwas ganz Nothwendiges, gerade wie der innere Zustand, dem es entspricht, mithin seine Veränderung ebenso widersprechend, wie die des letzteren. Dazu bleibt der Widerspruch darin ungelöst, und endlich geht auch die Lösung desjenigen in der innern Veränderung in Rauch auf. Denn woher kommt doch Ruhe und Bewegung? Wird man uns antworten, Bewegung und Ruhe entsteht als äusserer Erfolg aus inneren Veränderungen, so fragen wir weiter, woher denn die inneren Veränderungen stammen? Wird man uns entgegnen, sie stammen aus dem Wechsel im Zusammen der Realen, und setzt man hierfür wieder die Bewegung voraus — so hat man sich jawohl so ziemlich im Kreise herumgedreht. Also wird man sich wohl mit einem Machtspruch begnügen müssen: Die Veränderung geschieht, und damit ist es gut. Wie geht es nun zweitens mit dem „im Stetigen" liegenden Widerspruche. Nehmen wir mit *D.* an, das Bewegte sei „ein zwar einfacher, aber theilbarer metaphysischer Punkt". Wir kennen diese Art von metaphysischen Punkten aus dem Obigen. Es soll nun, wenn zwei solche Punkte unvollkommen zusammen sind, der zweite den Ort des Uebergangs von dem ersten zu einem dritten darstellen, „der mit dem zweiten ebenfalls unvollkommen zusammen ist, aber ganz ausserhalb des ersten liegt. Die Versetzung des Bewegten aus dem ersten Ort in den mit diesem verketteten zweiten, aus diesem in den wieder mit ihm verketteten dritten u. s. f. wäre dann die Bewegung." Versinnbildlichen oder verdeutlichen wir uns das folgen-



der Maassen. Ein metaphysischer Punkt nach der erwähnten Art *A* bewegt sich nach der in der Figur

vielleicht sehr mittelbare Beziehung zwischen den Objecten, die bewegt erscheinen, hin. *Herbarts* Satz kann also eigentlich nur so lauten: Bewegung ist die natürliche Folge des Misslingens, zwei Objecte, zwischen denen keine unveränderliche wirkliche Beziehung besteht, in eine feste räumliche Form zu fassen; und wo diese Zusammenfassung nicht misslingt (wie im Gleichgewicht), da ist eine constante Beziehung der Objecte wirklich angezeigt."

bezeichneten Richtung, er deckt zuerst den metaphysischen Punkt 1, dann 2 und endlich 3. In ihm lassen sich, auch nach *D.* verschiedene, wenn auch nicht von einander trennbare Theile unterscheiden, wir unterscheiden nur den schattirten von dem hellen. Verschwindet jetzt *A* in 1 und tritt in 2 wieder auf, so überspringt (wenn dies überhaupt ein Ueberspringen heissen darf) der dunkle Theil von *A* wenigstens alles das, was von 1 in der Figur hell geblieben ist. So geht es nun mit jedem Theile des *A* und folglich mit dem ganzen *A*. Ich begreife nicht, wie *D.* jenen Sprung ableugnen kann, weil hier „der leere Zwischenraum" fehle, der übersprungen würde. Ob der Zwischenraum leer oder voll ist, ist doch erstens ganz einerlei, wenn er nur zweitens nicht von dem voll ist, dessen Sprung wir behaupten. Und von jedem einzelnen geometrischen Punkte des *A* ist doch der Zwischenraum nicht voll, den jeder einzelne übersprungen hat, wenn er nach dem Verschwinden in der ersten Lage in der zweiten erscheint. Zu begreifen ist es nicht, aber vielleicht auf folgende Weise zu erklären. Wir nehmen in dem eben Gesagten offenbar an, dass, damit überhaupt von Bewegung gesprochen werde, sich auch jeder geometrische Punkt des Bewegten bewege und nicht (mit *D.* zu reden) springe. Dies fordert der Begriff der räumlichen Bewegung und ist das, was die wirkliche mit der „bloss in der mathematischen Abstraction vorgestellten" gemein hat, nur, dass die letztere einen Punkt allein, die erstere ihn als Punkt eines (bewegten) Körpers sich bewegen lässt. Mit der obigen Annahme verfallen wir also nicht etwa so der mathematischen Abstraction, dass wir den geometrischen Punkt, den sie in Abstracto von dem Körper trennen mag, auch, sie missverstehend, in Concreto ebenso trennen wollten, sondern wir halten nur an dem zum Begriffe der Bewegung überhaupt gehörigen fest. *D.* wird nicht leugnen können, dass man nicht nur von einem solchen Theile eines Ganzen *(A)* sagt, er bewege sich, der getrennt von diesem Ganzen seine Stellung zu seinem und dem Hintergrunde des Ganzen stetig verändert, sondern auch von jedem von dem Ganzen untrennbaren Theile, wenn das Ganze sich gegen seinen Hintergrund bewegt; er wird ferner nicht leugnen können, dass man sehr mit Unrecht von der Be-

wegung eines solchen Theils sprechen würde, wenn sie nicht die Bedingungen erfüllte, deren Erfüllung man von der Bewegung erwartet. Nun erwartet doch *D.* auch von seinem Ortswechsel, dass die Orte in Zusammenhang stehen, „nicht gesondert, noch weniger getrennt" seien. Diese Erwartung erfüllen wenigstens die Theile seines Bewegten nicht, wie ein Blick auf obige Figur zeigt. Die stetige Ortsveränderung geht *D.* ganz verloren und an ihre Stelle tritt eine — nicht unstetige [7].

„Die Zahl der Versetzungen, die Zahl der Ortswechsel bestimmt die Länge der Zeit, die also eine und dieselbe sein kann, indess, je nach der Grösse des Bewegungselements, die Summe dieser Ortswechsel einen grössern oder kleinern beschriebenen Raum giebt. Dieser Begriff der Zeit" . . Wenn ich von der „Länge der Zeit" oder besser, der Länge der Zeit spreche, so spreche ich doch wohl nur von einem Merkmal der Zeit, berühre also bloss den „Begriff der Zeit". Wenden wir uns zu dem, wodurch *D.* die *H.*sche Metaphysik ergänzen will.

Beiläufig wollen wir hier zunächst bemerken, dass es nicht für einen Ausdruck *H.*scher Ansicht gelten kann, wenn *D.* meint, der Wechsel sei nur der untheilbare Zeitpunkt, der die zeitliche Ausdehnung des Geschehenden begrenze, wie der geometrische Punkt die Linie, oder vorher, das, was zwischen je zwei nächsten Wechseln geschehe, erfülle die Zeit. Die *H.*schen Wechsel theilen die Zeit in *D.s* und dem gewöhnlichen Sinne nicht ab, sondern sie sind es gerade, „die sich ununterbrochen aneinanderreihen". Sie sind die „Thätigkeiten", von denen *D.* dieses zunächst sagt. Nun ist es aber doch nicht nur kühn, wenn er die durch diese Thätigkeiten „erzeugte ideale gerade Linie" gleich schlechtweg die Zeit nennt, es ist auch ein Verstoss gegen die frühere Entwicklung, da sie vielmehr der Bewegung und das Getheilte dem Elemente dieser entspricht. Die Meinung, der sich *D.* hier hingiebt, ist daher ebenso irrig, wie diejenige, in welcher *H.* am Ende des §. 291 befangen ist. Liegt der Wechsel ganz in den Zeitpunkten, so muss aller Wechsel der Welt immer mit dem Zeitpunkte anfangen und mit ihm enden [8], es kann gar keiner mit seiner ersten Hälfte in die zweite eines und mit seiner zweiten in die erste eines zwei-

ten Zeitpunktes fallen, die „Hypotenusen" gehören also, wenn man strenge an den Begriffen festhält, gar nicht hierher.

D. meint, dem intelligibeln Raume *H.s* eine bei diesem nicht vorkommende intelligibele Zeit und Bewegung an die Seite gesetzt zu haben. Wir verstehen das Prädicat: intelligibel, so, wie es *D.* versteht, wenn er sagt: ... „der „intelligible Raum", der objective Grund der Erscheinung des sinnlichen." [9] Nachdem die Widerspruchslosigkeit in jenen Formen, welche durch die Starrheit erreicht werden sollte, aufgegeben, bleibt dieses Verhältniss als die einzige Erläuterung des Prädicats intelligibel zurück [10]. Inzwischen würde auch die Construction von starren Linien und Bewegungselementen nichts sein, was *D.* vor *H.* voraus hätte. *D.* behauptet nun von *H.*: „Alles Stetige zwar ist ihm Schein, aber er erklärt nur die" (nemlich Stetigkeit) „des Raumes aus dem unstetigen Aneinander in objectiver Art, hinsichtlich der Bewegung und der Zeit sucht er alle Erklärungsgründe nur subjectiv in dem zusammenfassenden Denken des Zuschauers." Allein das Netz des Raumes, welches der Zuschauer über die Realen wirft, ist wenigstens nicht objectiver, wie die dadurch entstehende Bewegung; die Bewegung aber, von der er vor dem Capitel vom objectiven Schein spricht, dürfte wenigstens ebenso objectiv construirt sein, wie der Raum, an den *D.* denkt. Auch die Zeit kommt bei *H.* vielleicht nicht so stiefmütterlich gegen den Raum weg. *H.* sagt mindestens nicht, dass es nur eine sinnliche Zeit gebe, er sagt nicht, deshalb sei keine Unterscheidung zwischen intelligibeler und sinnlicher Zeit nöthig, weil alle Zeit nur der Sinnlichkeit angehöre, sondern weil „der reine Begriff der Zeit keine Bestimmung dessen enthält, was darin vorgeht". Nämlich wiederum — vor dem Capitel vom objectiven Scheine. Wenn in und nach diesem Capitel Bewegung und Zeit einer Pseudosubjectivität oder auch einer wirklichen verfallen, so verfällt ja der Raum nicht minder der Sinnlichkeit: denn was „psychologisch wahr" [10] oder nicht wahr ist, geht uns hier nicht an, sondern nur, was allgemein-metaphysisch wahr oder nicht wahr — sein soll. So bemächtigt sich also bei *H.* die Subjectivität der synechologischen Formen wenigstens erst an später Stelle*). Und bei *Dro-*

*) Wenn wir die Bilder und Fictionen noch nicht als ein Zeichen der Sub-

bisch? Derselbe *D.*, von dem wir die obigen Worte vernahmen, sagt ein Dutzend Seiten etwa später: „Allerdings müssen wir mit *Herbart* den ganzen Apparat des zusammenfassenden Denkens den Realen gegenüber als objectiven Schein bezeichnen; aber es ist kein Schein, mit dem sich das Reale umgiebt, der von diesem ausgeht und hinter dem wir etwas dem Schein als solchem entsprechendes Reales zu suchen hätten; vielmehr ist es ein Schein, den das denkende Subject setzt, producirt, und mit dem dieses das Reale umgiebt, um zu seinem Zwecke, dem der vollständigen Zusammenfassung des Gegebenen zu gelangen." Und wie kommt das Subject zu diesen Productionen? Das wollten wir ja wissen; wir wollten ja die Formen haben, die das Zusammen und Nichtzusammen und sein Wechsel voraussetzt, damit überhaupt (auch derartige) Productionen zu Stande kommen, da das System an andern Stellen wenigstens eine Erklärung solcher Productionen durch andere Mittel, als welche die Lehre vom wirklichen Geschehen bietet, verschmähen würde. Und was giebt man uns statt dessen hier? Die Productionen selbst, — ein Grabgeläute der objectiven Wirklichkeit desselben Verfassers.

Was bedeutet es nun, wenn *D.* von dem im engeren Spielraume „latent" Vorhandenbleiben des Stetigen spricht? Man spricht von latenter Wärme, wo man Vorgänge meint, in Folge deren uns unter gewissen Umständen Wärme, unter den jetzigen aber etwas anderes (z. B. Veränderung eines Aggregatzustandes) zum Bewusstsein kommt; jene Vorgänge selbst sind aber mindestens weder unter den einen noch unter den anderen Umständen Wärme oder Warmes. Soll man nun hiernach **und** mit Bezug auf *D.s* Satz: „Das Bewegte muss daher ein zwar einfacher, aber theilbarer metaphysischer Punkt sein", unter der latenten Stetigkeit des Realen sein Was verstehen, in Folge dessen es unter gewissen Umständen, nämlich, wenn es mit anderen zusammen ist, „ein zwar einfacher, aber theilbarer metaphysischer Punkt", unter anderen Umständen aber, nämlich wenn es als abstractes (!) unzeitliches Prius existirt (?), ein untheilbares, also auch unstetiges Einfaches ist?

jectivität gelten lassen. Nach der oben angeführten Stelle muss dies *D.* wenigstens nicht thun.

Nach dem obigen Beispiele für den Begriff des Latentseins wäre das Was des Realen dann weder unter den einen, noch unter den andern Umständen selbst Stetigkeit oder Stetiges.

Der Einwand, welchen *D.* gegen *H.s* Erklärung der Entstehung des Widerspruchs in der Bewegung bereit hat, des Widerspruchs nämlich, welcher behauptet, „dass das Bewegte in demselben Orte zugleich sei und auch nicht sei", dieser Einwand erledigt sich, wie mir scheint, folgender Maassen. Der *H.*sche Zuschauer fängt das Reale in einem Orte des Raumnetzes, das er darüber wirft. Aus diesem Grunde hat das Reale *A* den Ort *a*. Weil aber das Reale dem Raume und Orte gleichgültig ist, so entweicht es in demselben Momente. Deswegen hat das Reale *A* den Ort *a* nicht. Jedenfalls liegt keine Zeit zwischen jenem Haben und diesem Nichthaben. Von einem bloss empirischen „Misslingen des Versuchs, das Bewegte in einem Orte festzuhalten", ist aber bei *H.* nicht die Rede. *D.* findet den Widerspruch in der „Unmöglichkeit, ein Stillstehen mit dem Begriffe der Bewegung zu vereinigen". Nun muss es aber doch eine Ursache geben, weswegen man das Stillstehen in den ganzen Begriff überhaupt aufnimmt und ihn dadurch widersprechend macht. Diese Ursache, dieses Gegebene, das zur Bildung jenes Begriffes zwingt, das, meinen wir, könnte *H.* in seiner Darstellung des Entstehens der Bewegung geliefert zu haben gegen *D.* vorgeben.

Wir überlassen es nun dem Leser, das Folgende selbst weitläufiger zu prüfen, und bemerken hier nur noch soviel: von dem Einen der Grenzbegriffe *D.s* mag man einmal sagen, er sei ein Grenzbegriff. Denn wenn er auch für uns ganz leer wäre, — auch das soll er ja nicht einmal sein —, so könnte ihn doch vielleicht ein anderes Wesen denken, das mehr erkennt, als wir. Eine gleiche Ehre kann man dagegen dem Andern keineswegs gönnen. Auch der Grenzbegriff soll doch immer der Begriff von irgend etwas sein. Wie beschränkt nun aber unser Erkennen auch immer sein möge, so viel wissen wir, dass es nichts giebt, so wenig ausserhalb, wie innerhalb des Gebiets unsrer Erkenntniss, das sich nur in einen widersprechenden Begriff fassen liesse und also nicht bloss, wie der Inhalt eines richtigen Grenzbegriffs, unseren Bemühungen, es

zu erkennen spottete, sondern gar den Gesetzen des Denkens Hohn spräche.

Ueber *Strümpell* nur noch die Bemerkung, dass er es sich [11] mit der Auffassung *H.s* in Beziehung auf den Begriff des objectiv-scheinbaren Geschehens doch wohl ein wenig zu leicht gemacht habe.

Sechster Abschnitt.
Die Materienconstruction Herbarts. Die Anhänger.

1. Herbart.

§. 32. Vorbemerkung.

Wir brauchen uns hier vorläufig nicht an dem unvollkommenen Zusammen oder Ineinander der Punkte, dessen die *H.*-sche Materienconstruction bedarf, zu stossen, da es zunächst einem unvollkommenen Zusammen stets gleicher Kugeln Platz macht. Nun heisst „die Kugel“ freilich eine „Fiction“, und dies könnte neuen Anstoss erregen. Sollen wir uns ernstlich mit einer Untersuchung beschäftigen, welche, anstatt der Materie ein Utopien (aus Luftschlössern) zu erbauen, wenigstens starken Verdacht erregt? Hieran wollen wir uns aber fürs Erste nicht stossen [1].

§. 33. Die fingirte Figur der Realen.

Es handelt sich um eine Consequenz aus der Annahme des unvollkommenen Zusammen [1]. „Die erste vorläufige Frage ist hier: wo Theile sind, da ist auch Figur; welche Figur aber passt, auch nur als Fiction, auf einfache Wesen?

Antwort: Einzig die Kugel. Denn es ist kein Grund vorhanden, die Ausdehnung nach verschiedenen Seiten hin ungleichförmig anzunehmen.“ Dies brauchen wir uns nicht gefallen zu lassen. Denn es heisst an einer früheren Stelle [2]: „Uebrigens mögen wirklich die Wesen verschieden sein; ja sogar

im allerhöchsten Grade verschieden!" Können wir nun die Verschiedenheit der Qualitäten nicht als einen Grund für die Verschiedenheit der Figuren nehmen? Oder kann man die Einfachheit der Wesen als einen Grund gegen irgend eine Figur ausser der Kugel anführen? Der Inhalt eines Ellipsoids, V, ist $= \frac{4\pi b^2 a}{3}$; setzen wir hierin $b = a$, so erhalten wir den Inhalt V^1 einer Kugel vom Radius a, nämlich $V^1 = \frac{4\pi a^3}{3}$. Dieser Ausdruck mag einmal für einfacher gelten, als der vorige. Sagt man nun aber, nur der letztere sei passend, wo es sich um eine stereometrische Abbildung des Einfachen handle, $a.a.b$ bedeute hier nichts neben $a.a.a$, wie will man es dann rechtfertigen, dass an einer früheren Stelle[3] die Wesen $A = \alpha + \beta + \gamma$ und $B = m + n - \gamma$ gesetzt werden? Sind diese Ausdrücke einfacher als $a.a.b$, oder unterscheiden sie sich weniger von einander, als dieses von $a.a.a$? Ich meine, wer sie zulässt, darf auch diese beiden zulassen und hat keinen Grund gegen die Annahme, dass auch eine andere Figur, als die Kugel, auf einfache Wesen als Fiction passe, wenn überhaupt eine Figur als Fiction darauf passt.

Nun hören wir weiter: „Und diese Kugeln sind für alle reale Wesen gleich gross. Denn es ist kein Grund der Ungleichheit vorhanden; und ohne solchen darf die Fiction nichts Ungleiches zulassen." Aber es heisst doch kurz nach dieser Behauptung[4]: . . „*B* muss sich nun doppelt, nämlich gegen beide *A*, selbsterhalten. Wenn dieses möglich sein sollte, so müsste in dem Gegensatze des *B* gegen *A* eine solche Ungleichheit sein, dass ein einzelnes *A* nicht zureichte, um der ganzen Negation, welche in *B* liegt, gegen die Qualität der *A*, völlig zu entsprechen.

Ein solcher Fall lässt sich nun im allgemeinen sehr wohl denken, und künftig werden wir, bei den Untersuchungen über die Verschiedenheit der Materien, allerdings Manches daraus ableiten. Aber es lässt sich auch das Gegentheil denken, und die einfachste Annahme, die wir zuerst machen müssen, ist die, dass der Gegensatz zwischen *A* und *B* gleich sei." Dies lässt sich benutzen, um die Annahme einer Un-

gleichheit der Kugeln zu rechtfertigen. Denn „die einfachste Annahme“, die wir zu unserer Bequemlichkeit machen, ist nicht die Annahme des Einfachen oder diejenige, welche das Einfache fordert. So gut wir „im allgemeinen“ Verschiedenheit des Gegensatzes unter den Wesen und nur in besonderen Fällen eine Gleichheit desselben annehmen dürfen, so gut muss es uns frei stehen können, je nach Bedürfniss für die Wesen Figuren von gleicher oder verschiedener Grösse zu fingiren.

Wendet man ein, die Fiction dürfe nur das zulassen, was ursprünglich im Begriffe des Wesens liege, ehe man es mit einem anderen vergleiche, so antworte ich erstens darauf, dass man alsdann auch nicht die Gleichheit der Wesen fordern dürfe. Denn Niemand würde auf Gleichheit (so wenig wie auf Ungleichheit) kommen ohne Vergleichung. Zweitens aber bemerke ich, dass ein solcher Einwand sehr schlecht am Platze scheint, wo man doch des Gegensatzes zwischen *A* und *B* nicht entbehren kann, eines Zusatzes zu der ursprünglichen Fassung der Wesen, der erst auf Grund der verschmähten Vergleichung derselben entsteht.

§. 34. Die Attraction und das Verhältniss der Selbsterhaltung zur Fiction.

Jetzt wollen wir uns zunächst auf die Fiction und das Bild des Realen einlassen. Das Bild des Realen, sage ich; denn mehr ist auch der reelle Punkt, wie ich dies Bild im Gegensatze zu dem, dessen sich die Raumconstruction zu bedienen vorgab, nennen will, nicht.

Die Attraction hängt ab von der Selbsterhaltung, diese aber von dem Gegensatz und dem Zusammen überhaupt, oder von dem Zusammen allein, wenn in diesen Begriff jener des Gegensatzes mit eingeht, oder sie (die Selbsterhaltung) hängt nicht davon ab, sondern sie ist damit einerlei. Werden aber die Begriffe des Gegensatzes, des Zusammen und der Selbsterhaltung auseinandergehalten, wie in der ersten dieser drei Annahmen, so mag man sich das zweite nur ja nicht mit dem *H.*-schen Ineinander der Punkte identisch, sondern höchstens, so lange man uns gegenüber die *H.*sche Construction des intelli-

gibelen Raumes nicht gerechtfertigt hat, als dadurch abgebildet denken. Dabei giebt es aber dann, auch für *H.*, nichts als ein Ineinander (ein vollkommenes ist ein überflüssiges Prädicat); denn es gehört, auch ihm, die Theilung lediglich in's Gebiet der Fiction. Der Selbsterhaltung entspräche also das Ineinander — und dabei ist alles Vorurtheil für ein allmäliges Entstehen desselben, wo es dann das vollkommene hiesse, aus dem unvollkommenen, aufzugeben.

Auf dem Gebiete der Fiction erhalten wir nun das Geschenk des vollkommenen und unvollkommenen Zusammen. Ein gleich unvollkommenes, oder ein vollkommenes Zusammen bei zwei Paaren von Wesen kann einen verschiedenen Grad der Selbsterhaltung, eine verschiedene Nothwendigkeit des weiteren Ineinanderdringens, oder bei vollkommenem Zusammen etwa des Ineinanderbleibens erzeugen, wenn der Gegensatz der beiden Wesen des einen, von dem der Wesen des andern Paares verschieden ist. Dies hier bei Seite gesetzt und ein einziges Paar allein in's Auge gefasst, so fragt sich, welche Bedeutung hat die Grösse des Ineinander für Selbsterhaltung und Attraction. Dabei wollen wir nun aber zunächst überlegen, wie Selbsterhaltung und Attraction zu einander stehen. Jede Selbsterhaltung fordert oder erstrebt mindestens vollkommenes Ineinander. Nun hat dieses Streben verschiedene Grade; es fragt sich, ob *H.* den höhern Grad der Selbsterhaltung mit dem höhern oder niedern der Attraction, der grösseren oder geringeren „Nothwendigkeit des vollkommenen Eindringens“ zusammenbringt. Hierfür finden sich wenigstens zwei Antworten. Die eine geben wir in folgender Weise: „Mit dem Gegensatze wächst die Nothwendigkeit des vollkommenen Eindringens, das heisst, die Attraction“ [1], mit dem Gegensatze wächst aber auch der Grad der Selbsterhaltung [2]. Nun hängen Selbsterhaltung und Attraction immer zusammen. Folglich entspricht, soweit nur der Gegensatz in Frage kommt, dem grösseren Grade der Selbsterhaltung die grössere Nothwendigkeit des vollkommenen Eindringens. Die andere kann so lauten: Dem geringsten Zusammen entspricht der geringste Grad der Selbsterhaltung [3]. „Das geringste Zusammen ist mit der stärksten Attraction verknüpft; weil es die grösste Veränderung der Lage erfordert“ [4]. Folg-

lich entspricht, soweit nur die verschiedene Grösse des Zusammen in Frage kommt, dem grösseren Grade der Selbsterhaltung der geringere der Attraction. Von diesen beiden Antworten*) kümmert uns hier nur die letztere. Nach ihr steht der Grad des Ineinander im directen Verhältnisse zu dem Grade der Selbsterhaltung, der Grad der Attraction im directen Verhältnisse zu der im Leeren ausgebreiteten Selbsterhaltung, wenn ich diese einmal so bezeichnen darf, soweit ihr noch kein Ineinander entspricht. Nun nehme ich an, dass Grad des Ineinander und Grad der Attraction zusammen für jeden Punkt der Durchdringung eine Constante bilden. Den veränderlichen Bestandtheilen dieser Constante entsprechen veränderliche Bestandtheile der Selbsterhaltung, welche zusammen wiederum als eine Constante anzusehen sind. Diese Constante drückt eine für ein und das-

*) Im ersten Falle (I) handelt es sich um verschiedene Paare von Wesen, im zweiten (II) um eins und dasselbe. Nun ist das für den Fall I in Betracht kommende Argument:

> Mit allen Fällen, in denen der Gegensatz wächst oder abnimmt, sind alle Fälle gegeben, in denen die Selbsterhaltung wächst oder abnimmt, —

ebenso wie das für den Fall II in Betracht kommende:

> Mit allen Fällen, in denen das Zusammen wächst oder abnimmt, sind alle Fälle gegeben, in denen die Selbsterhaltung wächst oder abnimmt, —

rein umkehrbar.

Führt man die Umkehrung aus, so lässt sich folgender Maassen (nach dem Modus *Barbara*) schliessen:

I.

In allen Fällen, in denen der Gegensatz wächst oder abnimmt, wächst oder nimmt ab die Attraction.

In allen Fällen, in denen die Selbsterhaltung wächst oder abnimmt, wächst oder nimmt ab der Gegensatz.

In allen Fällen, in denen die Selbsterhaltung wächst oder abnimmt, wächst oder nimmt ab die Attraction.

II.

In allen Fällen, in denen das Zusammen wächst oder abnimmt, nimmt ab oder wächst die Attraction.

In allen Fällen, in denen die Selbsterhaltung wächst oder abnimmt, wächst oder nimmt ab das Zusammen.

In allen Fällen, in denen die Selbsterhaltung wächst oder abnimmt, nimmt ab oder wächst die Attraction.

selbe Paar von Wesen unveränderliche Grösse der Selbsterhaltung, und zwar dasjenige, aus, was in der ersten der beiden Antworten der Grad der Selbsterhaltung hiess. Denn diese Grösse ist dieselbe am Anfange, wie am Ende des Eindringens. Demnach ist der wahre, von Fictionen reine Grad der Selbsterhaltung auch auf dem Gebiete der Fictionen nicht veränderlich mit dem Eindringen, sondern constant vom Anfang bis zu Ende.

Was thut man denn, wenn man die wahre Selbsterhaltung gradweise wachsen lässt mit den Graden der Durchdringung? Man macht das wirkliche Geschehen abhängig von der Fiction, obgleich doch „die Fiction vom wirklichen Geschehen fern bleiben muss" [5]. Unsere Annahme dagegen fordert bloss den fictionsfreien Begriff des Zusammen zu der Selbsterhaltung und legt nun alles niedere Zusammen und Eindringen in die Fiction hinein.

§. 35. Repulsion, Gleichgewicht zwischen Repulsion und Attraction, Elasticität.

Sehen wir uns jetzt die Erklärung der Repulsion an. Wo die Erklärung (zuerst) gegeben wird, lesen wir folgende zwei Sätze [1]: „Da in jedem *A* jedenfalls Selbsterhaltung, ohne Unterschied der durchdrungenen und nicht durchdrungenen Theile, wirklich geschieht: so sollten sie ganz eindringen, und das nennen wir Attraction. Da aber *B* sich nicht doppelt selbsterhalten kann, so scheint es eine zurückstossende Gewalt gegen sie auszuüben; und die nennen wir Repulsion." Dies verstehe ich so: Wo die partielle Eindringung vollendet ist, da ist auch von Seiten des *B* das Streben einzudringen (über dessen vorherige Grösse wir hier Stillschweigen verbreiten wollen) auf den Minimalsatz, oder auf Null, herabgebracht und nur in jedem der beiden *A* besteht noch ein Streben von gewisser Grösse. Denn es ist nur bei ihnen von einem: „so sollten sie ganz eindringen" die Rede; — ich meine, die Aufgabe des Eindringensollens wäre hier zu deutlich allein den *A* und *A'* überlassen [2]. Wo das Zusammenkommen der Attraction und Repulsion gerechtfertigt wird, lesen wir [3]: „Die obigen *A* und *A'* (§. 270) müssen ganz eindringen in *B*, denn es sollten auch

nicht einmal fingirte Theile von ihnen undurchdrungen bleiben, da die Fiction vom wirklichen Geschehen fern bleiben muss. Aber sie müssen zugleich das Gegentheil; sie müssen nicht ganz eindringen in *B*, weil diejenige Art von Selbsterhaltung, welche in *B* gegen *A* möglich ist, ihre Einheit nicht übersteigen kann. Wie ist nun dieser Widerspruch beschaffen? Liegt er in der Qualität des Seienden? Nein! Liegt er im wirklichen Geschehen? Auch nicht! Liegt er in wirklichen Kräften, Eigenschaften; liegt er überhaupt in Einem Subjecte? Eben so wenig!" Die beiden Sätze vor den Fragen scheiden nicht so deutlich, wie die oben erwähnten. Was sie aber zu wenig thun, das holt die Verneinung der letzten Frage nach. Der Widerspruch liegt nicht in Einem Subjecte[4], wird heissen sollen, das Eine seiner Glieder: Die Wesen müssen nicht-ganz eindringen (Repulsion), gehört *B* an, — das Andere: sie müssen ganz eindringen (Attraction), gehört allein den *A* an.

So ist *B* zu zwei dem Grade nach halben durch das ganze *B* ausgebreiteten Selbsterhaltungen aufgeregt, *A* und *A'* jedes zu einer dem Grade nach halben durch das ganze *A*, bez.w. *A'* ausgebreiteten. Die Ursache für das Streben der *A* und *A'*, ganz in *B* einzudringen, liegt in der Ausbreitung der Selbsterhaltung durch die *A* und *A'*.

Und so wird die Lehre vom wirklichen Geschehen verdorben. Denn was weiss sie von einem unvollkommenen Zusammen mit dem Grade nach halbirter aber durch das ganze Wesen verbreiteter Selbsterhaltung?

Will man das Streben und Eindringen der *A* und *A'* zur Fiction, oder vielleicht im besseren Anschlusse an das System, zu einer Art von objectivem Schein machen, so sollte man doch an den Kräften, welche demselben zu Grunde liegen, dem eigentlichen wirklichen Geschehen, dem Thun, zu dem jenes objectiv scheinbare als Geschehen gehört, nicht so leichtsinnig rühren.

Zwischen zwei Fingirten kann von keinem (scheinbaren) Geschehen die Rede sein, wenn nicht von zwei Realen ein (wirkliches) Geschehen vorausgesetzt werden kann. Also setzt auch schon der Anfang des Geschehens zwischen zwei Fingirten das Geschehen zwischen zwei Realen voraus. Dies aber kennt kein

Wachsen der Selbsterhaltung bei demselben Paare (und abgesehen von späteren Lehren vom übertragenen Gegensatze). Die wirkliche, fictionsfreie Selbsterhaltung rührt von dem fictionsfreien Zusammen und dem Gegensatze der Wesen her. Sie muss da sein (ganz da sein, zu sagen, hat hier gar keinen Sinn), sobald auch nur der Anfang des scheinbaren Geschehens da ist [5].

„Gleich wollen wir den Gegensatz alsdann nennen, wann gerade ein Element genügt, um eins von anderer Art, *A*, völlig zu stören“ [6] ... Vom übertragenen Gegensatze ist im vorliegenden Falle nicht die Rede: Also wird *B* im wirklichen Geschehen sich doppelt so stark selbsterhalten müssen, als jedes *A*. Dies aber ist unmöglich, — folglich taugt die *H.*sche Erklärung der Repulsion nicht.

Dies sieht man noch deutlicher, wenn man sich nicht beschränkt, den Ruhezustand — das Gleichgewicht zwischen Attraction und Repulsion —, sondern die Bewegung zu betrachten, welche in der Repulsion ihren Grund haben soll. Hier verlangt wenigstens das „gesetzt“ des §. 271 einen unmöglichen Zustand, es nimmt ein Zusammen an, dem mehr von Selbsterhaltung in *B* entsprechen müsste, als dieses leisten kann. Das Unmögliche ist aber auch nicht einmal für einen Augenblick möglich und was hier als Geschehen in der materiellen Welt auftreten soll — Uebergang von einem unmöglichen Zustande zu einem möglichen und nothwendigen — ist nichts, als ein Gedankenübergang, die Reflexion: Das Unmögliche kann nicht sein, also (dürfen wir es gar nicht annehmen!) müssen wir übergehen zu demjenigen, was allein sein kann *). Nun setzt die *H.*-sche Erklärung der Elasticität sowohl den unmöglichen Zustand, als den Uebergang als etwas Objectives voraus; sie ist mithin keine Erklärung der Thatsache der Elasticität.

*) Nicht besser ist es mit der Bewegung im Sinne der Attraction bestellt. Denn der mindere Grad der Selbsterhaltung bei minderem Zusammen und der Uebergang zum vollkommenen Zusammen mit der vollständigen Selbsterhaltung gehört der Reflexion an, da das fictionsfreie Zusammen nur die fertige Selbsterhaltung kennt.

§. 36. Eine Erinnerung an die Psychologie.

Hier möge man einen Blick in die Psychologie thun, zugleich aber die Untersuchungen des folgenden Abschnitts in's Auge fassen. Man wird dann sehen, dass die Selbsterhaltung, die wahre nämlich, sogleich als fix und fertig angenommen werden muss, selbst wenn man ein Anwachsen der wirklichen Vorstellung, von der die Selbsterhaltung zu unterscheiden ist, oder eine Abnahme derselben zugeben will. Heisst es in der Psychologie, oder wird darin so gethan, als ob die Selbsterhaltung abnehme mit der wirklichen Vorstellung in der Hemmung, oder wachse bei der Befreiung von der Hemmung (womit nicht die unveränderliche Stärke oder Schwäche der Selbsterhaltung zu verwechseln ist, die sich nach der unveränderlichen Stärke oder Schwäche der von dem Gegensatze abhängigen versuchten Störung richtet), so entspricht diese Art von Selbsterhaltung derjenigen, deren Grad mit dem Zusammen der Fiction abnehmen und wachsen soll. Der wahre Grad der Selbsterhaltung oder der Grad der wahren Selbsterhaltung bleibt derselbe, wie auch der Grad des ihm zugehörigen fingirten Zusammen und wirklichen Vorstellens wechseln mag. Man erinnere sich hier des Bildes von den elastischen Stahlfedern [1]. Das Minimum des Ineinander fordert nicht minder, wie das Maximum desselben oder das volle Ineinander (bei einem und demselben Actus des Ineinanderdringens), und das Minimum der Stärke des wirklichen Vorstellens (also z. B. der Rest von a) nicht minder als das Maximum desselben (in jenem Falle a) das fertige Dasein der Stahlfeder. Nur dass im Falle des Minimums die Ausdehnung derselben am kleinsten, ihre Spannung am grössesten, im Falle des Maximums aber jene am grössesten, diese am kleinsten ist.

Man sehe nun die Lehre vom zeitlichen Entstehen der Vorstellungen; aber auch dasjenige, was man darüber im folgenden und neunten Abschnitte [2] finden wird. Statt der Gleichungen

$$\beta\,(\varphi - z)\,dt = dz;\; z = \varphi\left(1 - e^{-\beta t}\right);$$

wird man dann andere zu setzen haben, von der Form

$$(V-v)\,dt = dv;\; v = V\left(1 - e^{-t}\right).$$

Aus der ersten dieser beiden Gleichungen gewinnt man $\frac{dv}{dt}$, d. h. den Ausdruck für den Grad des Strebens, einerseits zum wirklichen Vorstellen, andrerseits zum Ineinandereindringen. Dieser Grad wird desto grösser sein, je kleiner v, d. h. das wirkliche Vorstellen einerseits und das Ineinander andrerseits ist.

Warum dachte nun *H.* bei der Repulsion, oder ich will lieber sagen, bei dem Gleichgewichte zwischen Attraction und Repulsion nicht an den Gegensatz unter den Vorstellungen, oder besser: Selbsterhaltungen? Wenn es heisst: „*B* sei in der Mitte; es seien von zwei verschiedenen Seiten her *A* und *A'*, die mit ihm in ein unvollkommenes Zusammen gerathen waren, jetzt eben im Begriff, vollends in *B* einzudringen", so kann man fortfahren: Stehen nun die Selbsterhaltungen, welche durch das Zusammen des *A* und *A'* mit *B* in dem letzteren erzeugt werden, in einem Gegensatze, so werden sie sich verhalten, wie ein Paar Stahlfedern, die sich von einem bestimmten Momente an wider einander stemmen, alles weitere Ineinandereindringen der Wesen unmöglich machen und einen Zustand des Gleichgewichts zwischen Attraction und Repulsion herbeiführen. Dies wird noch annehmbarer erscheinen, wenn man das Zusammen insofern als eine Ineinssetzung ansehen darf, dass, im Bilde, die Stahlfeder für *B* und *A* und die für *B* und *A'* ja eine und dieselbe wäre und nur gleichsam auf der einen Seite (sofern sie *B* angehörte) ein anderes wirkliches Vorstellen erzeugte oder eine andere Qualität hätte, als auf der andern (sofern sie nämlich *A* oder *A'* angehörte).

§. 37. Die eigentliche Grundlage der Materienconstruction; die Räumlichkeit der Materie.

Nun noch ein Wort über die Hauptgrundlage der *H.*schen Constructionen. Man erinnere sich hier an den Anfang dieses Abschnittes.

Erstens sind es Kugeln statt der Punkte, welche die Masse construiren. Diese Kugeln sind fingirt; also ist die Masse fin-

girt. Dann wird auf die Punkte zurückgesprungen, ihnen aber die Theilbarkeit der Kugeln gelassen. Diese Theilbarkeit ist für die Punkte fingirt, also wäre abermals die Masse fingirt, — sie ist unmöglich, also ist die Masse unmöglich. Hier müssen wir nun *H.* hören. Er sagt [1]:

„„Aber ein anderer, weit härterer Widerspruch liegt der „ganzen Lehre zum Grunde. Ein Punkt soll Theile haben!“

In der That! Dieser Einwurf kann gefährlich werden, nämlich bei Lesern, welche das Buch so eben aufgeschlagen haben, um das Capitel von der Materie mitten heraus zu lesen.“

Zu dieser Art von Lesern gehören wir nun nicht. Uns ist die „Theorie des intelligibelen Raumes“ auch bekannt. Da wir aber dasjenige, wodurch in ihr Einwendungen der obigen Art „sattsam begegnet“ [2] sein soll, nicht haben zugeben können, so dürfte doch auch bei uns gewissenhafteren Lesern jener Einwurf gefährlich werden. Oder lag „der Widerspruch des theilbaren Punktes“ [3] wirklich unerkannt „im Begriffe des Fliessenden, des Continuum“, d. h. dem richtigen Begriffe? Lag er „deutlich entwickelt“ in der *H.*schen „Lehre von der stetigen Linie“? Oder wurde er nicht vielmehr aus Verlegenheit hineingebracht [4]? Mit der Unterwerfung unter einen selbstgebildeten Unbegriff hat sich *H.* in die Stetigkeit gefunden. Mit einer ähnlichen Unterwerfung schliesst er (in der Synechologie) die Lehre vom Ursprunge der Materie: „„Aber wenn dieser „Widerspruch der blossen Vorstellung des Raums anhängt, warum überträgt man ihn auf reale Wesen, deren Qualität ja „ganz unräumlich ist? Warum wurden denn überhaupt diese „Wesen in die Stellung des unvollkommenen Zusammen eingeführt? Warum wurde eine so ungereimte Voraussetzung nicht „gleich als ganz unzulässig von der Hand gewiesen? Gegebene Widersprüche mögen Untersuchung verdienen; aber warum häuft man auf sie sogar noch willkürlich angenommene „Widersprüche?“

Antwort: weil wir den einfachen realen Wesen nicht verbieten können, Materie zu bilden.“

Mit diesem *Non possumus,* für dessen Entschiedenheit wohl in *H.s* Ueberzeugung von der Richtigkeit seiner Erklärung der Stetigkeit der Grund zu suchen ist, werden wir uns nun schwer-

lich abfertigen lassen. Wollten wir mit der Voraussetzung des unvollkommenen Zusammen der Punkte zufrieden sein, was wäre es anders, als wenn wir uns gefallen liessen, dass *H.* Wasser statt Oel auf die Lampe gösse, mit der er einen „Lichtstrahl in das Dunkel des materiellen Daseins“ fallen zu lassen gedachte?

Wir sind indess noch gar nicht fertig. Jene „Antwort“ *H.s* setzt voraus, als habe seine Materie sich durch seine Realen gebildet. Ist denn das wahr? Wenn die Kugeln sie nicht gebildet haben, so mögen die Punkte sie gebildet haben. Mag dann die Theilbarkeit fingirt sein oder nicht, unmöglich sein oder nicht — sind denn die Punkte die einfachen, realen Wesen? Gesetzt, wo Einfache zusammengefasst werden, da bildete sich in der That etwas aus, das mit unserem Raume zu vergleichen wäre, so braucht es doch keineswegs unser Raum mit seinen drei Ausmessungen und seinen sonstigen Eigenschaften, von denen uns hier insbesondere die Punkte angehen, gleich zu sein. *H.* hat die Gleichheit oder Aehnlichkeit der intelligibeln mit der sinnlichen Räumlichkeit, wie wir gesehen, nicht abgeleitet, sondern erschlichen.

Er hat ebenso die Punktförmigkeit der Realen erschlichen. Diese Arglosigkeit ist höchst folgenschwer. Nicht nur in *H.s* Naturansicht nimmt die Räumlichkeit, die räumliche Bewegung der Realen eine hervorragende Stellung ein. Auch andere Ansichten, die ihre Metaphysik aus dem Material der modernen Physik bereiten, dürften hierin die *conditio sine qua non* für alle anderen Erscheinungen der Welt (auch der geistigen) zu haben meinen. Und doch ist durchaus kein Grund vorhanden, Bestimmungen, welche zu der Räumlichkeit gehören, vor Farben, Tönen u. s. f. einen Vorzug zu geben. Insbesondere scheint mir gar kein Grund vorhanden, geistige Wesen wegen ihrer Einheit in engere Beziehung zu räumlich Untheilbaren (Punkten, physischen Monaden, begrifflich Untheilbaren oder Atomen im strengen Sinne) zu bringen. So wenig ich dann vorläufig zugeben kann, dass die Seele, wenn man sie gleichsam von aussen betrachtet, d. h. also dasjenige, was einestheils die Arbeit eines Trägers geistiger Ereignisse übernimmt, anderntheils doch auch als Theil der materiellen Welt eine Bedeutung haben soll,

in letzterer Rücksicht angesehen, nothwendig als Punkt aufzufassen sei, — mag dieser Punkt nun als real im Sinne *Drobisch's*, oder als ein objectiv Scheinbares, oder als einer Erscheinungswelt (wenigstens der Idee nach) angehörig, (in welcher er durch Zusammenwirken, mittelbares oder unmittelbares, einer solchen Seele mit derjenigen, welcher diese Erscheinungswelt als innerer Zustand zugehört, der ersteren anzurechnen wäre) betrachtet werden, — ebenso wenig kann ich dies für andere Wesen als selbstverständlich zugeben.

Man erweist der *H.*schen Metaphysik keinen Dienst, wenn man ihrer Synechologie seine Liebe in einer Weise schenkt, wie *Drobisch* es, durch Ausbildung seiner Lehre von einer äusseren Wirklichkeit gethan. Ich würde es für mehr in ihrem Interesse gehalten haben, wenn man, statt die Theorie vom objectiv scheinbaren Geschehen durch diese (allerdings populärere) Lehre zu ersetzen, der Lehre vom wirklichen, und der vom psychologischen Geschehen seine Aufmerksamkeit geschenkt hätte. Man wäre dadurch auf eine vielleicht weniger populäre, sicher aber dem besseren Theile der *H.*schen Metaphysik verwandtere Ansicht gekommen. Ein *Herbartianer*, der dies versucht hätte, würde vielleicht folgender Maassen verfahren sein.

§. 38. Versuch einer Materienconstruction im *H.*schen Sinne, ohne Raum, Räumlichkeit und Bewegung.

„Die Materie ist gegeben“ [1]. Sie ist dem Menschen gegeben, gegeben nach Materie und Form. Der Materie nach bildet sie den Inhalt der Empfindungen des Menschen, welche „nichts anderes sind, als die verschiedenen Selbsterhaltungen der Seele“ [2]. Der Form nach haben wir in ihr nur „Bestimmungen der Art, wie die Empfindungen sich verknüpfen“ [3]. „Complexionen und Verschmelzungen, in unerschöpflicher Mannigfaltigkeit abgestuft, verwebt und zur Wirksamkeit gereizt, geben unsern Vorstellungen theils erdichtete, theils erfahrungsmässige Formen“ [4]. So liegt sie zunächst ganz in der Seele, ist zunächst nichts als deren innerer Zustand. Die ganze Materie ist Erscheinung. Aber sie soll nicht nur Erscheinung sein: „in den Verknüpfungen unserer Vorstellungen, sofern sie durch Erfahrung gebildet werden, spiegelt sich allerdings die

Verknüpfung der Dinge unter einander und mit uns; und dieser Zusammenhang zwischen dem, was in uns, und dem, was ausser uns ist, wird durch die Psychologie dergestalt klar, dass daraus für die wahre realistische Metaphysik eine nicht unbedeutende Bestätigung entspringt." Diese Worte verweisen auf die Psychologie, wir müssen deswegen den Leser auf den achten Abschnitt unseres Buches verweisen. Belehrt sie uns über die „Dinge", — das heisst aber nicht bloss reale Wesen, sondern (hier) die etwa im Gegensatze zu der gegebenen so zu nennende reale Materie, — so hätte man diese von ihr aus zu suchen, nicht aber vermittelst jener unseligen Synechologie zu construiren. Doch soll sie ja nicht die erste Belehrung verschaffen, sie soll nur bestätigen, offenbar, was die Synechologie lehrte, also auch wohl, dass das „ausser uns" soviel wie: ausser uns im intelligibelen Raume, bedeutet. Nehmen wir nun vorläufig an, dass die Psychologie hievon nichts bestätigt, verschmähen wir auch fernerhin die Errungenschaften der Synechologie — mit ihren Spiegelungen.

Die ganze Materie ist Erscheinung [5]; aber sie ist nicht nur Erscheinung. Denn wenn Nichts wäre, könnte auch Nichts scheinen. Und was ist das Seiende? Es sind die realen Wesen, — zunächst diese. Die Materie enthält einen vielfachen Schein; wie viel Schein, soviel Hindeutung auf's Sein. Also giebt es viele Reale für jede Materie, die viele Merkmale enthält. Aber welche Merkmale derselben deuten zunächst auf jene Vielheit? Die Empfindungen sind Selbsterhaltungen der Seele. Wenn mir demnach ein Veilchen erscheint, so muss ein anderes Reales meine Seele gestört haben, wenn ich seinen Wohlgeruch empfinde, ein anderes, wenn ich es sehe, ein anderes, wenn ich beim Betasten seines Blattes eine Empfindung erhalte. Oder (wir wollen uns das gefallen lassen) andere hier, andere da, andere dort. Aber müssen auch die Realen den Empfindungen ähnlich, oder gar völlig ähnlich sein? Sind die Selbsterhaltungen der Seele einmal da, so schaffen sie, vermöge ihrer gesetzmässigen Wechselwirkung unter einander neben erdichteten auch erfahrungsmässige Formen der Materie. Gleichwohl soll ihnen dies Geschäft nicht allein anvertraut werden. Gleich bei ihrem Entstehen muss man sie in gewissen Verknüpfungen

finden. Diese Verknüpfungen und ihre Bestimmtheit rührt nun aber nicht von neuen Realen her, sondern davon, dass die alten die Seele in gewissen Verknüpfungen (wenigstens mittelbar) zu Selbsterhaltungen reizen. So liegt der Erscheinung einer Kugel eine andere Verknüpfung der Realen unter, als der eines Würfels. Aber müssen auch die Verknüpfungen der Realen denjenigen der Materie der Empfindung ähnlich, oder gar völlig ähnlich sein? Ehe man eine Antwort auf diese und die obige Frage sucht, bitten wir, uns weiter zu folgen.

Wenn hier von Realen die Rede ist, so können darunter nicht die Absoluten erster Ausgabe verstanden sein. Es sind die Realen relativer Position. Um sich ein richtiges Bild von ihnen und ihrer Bedeutung zu machen, muss man sich an die Einfachen der Psychologie wenden. Wenn eine einfache Vorstellung ganz allein in der Seele ist, so lässt sie sich mit dem realen Wesen, sofern es vor jeglichem Zusammen mit anderen ist, vergleichen. Wird nun aber die Seele zu weiteren, mit dieser ersteren in gewissem Gegensatze stehenden Selbsterhaltungen veranlasst, so kann jene erstere als Vorstellung im engeren Sinne in der mannigfaltigsten Weise verändert (gehemmt) werden; als Selbsterhaltung im engern Sinne, als Thun der Seele, als psychische Kraft, bleibt sie unverändert dieselbe. Ist demnach von einfachen Vorstellungen da die Rede, wo sie doch zugleich in den vollen Strom des psychischen Geschehens eingetaucht sind, so kann dies nur von ihnen als Kräften gemeint sein. Tritt ebenso das von jeglichem Zusammen mit andern freie Wesen in ein solches Zusammen ein, so wird es, wenn es in ihnen die gehörigen Gegensätze antrifft, sein ursprüngliches einfaches Was gegen die mannigfaltigste Kleidung eintauschen und nur als metaphysische Kraft in seiner Einfachheit fortbestehen [6]: „die Wesen, ganz und ungetheilt wie sie sind, werden Kräfte, oder sind insofern Kräfte, inwiefern sie mit andern von entgegengesetzter Qualität zusammen sind." Als solche Kräfte sind sie so wenig selbst Qualität *), wie die Selbst-

*) Ich bemerke hierzu, dass ich dabei an den Vergleich der Qualität des Realen mit der Qualität einer geraden Linie, eines Tones (A. M. §. 212, vorl. Abs.) denke. Wenn man die Wesen als Kräfte betrachtet, so kommt ihnen eine solche gesetzte Qualität nicht zu. Man könnte indess sagen, auch als Kräfte hät-

erhaltung der Seele (im weiteren Sinne, d. h. als Thun der Seele und dazu gehöriges Geschehen) als Selbsterhaltung (im engeren Sinne) Vorstellung (im engeren Sinne) ist. Aber in anderer Rücksicht kann man sie doch vielleicht als ein Was betrachten wollen und es fragt sich noch immer, ob sie in dieser Rücksicht demjenigen ähnlich sein müssen, was sie mit einem anderen zusammen in diesem andern erzeugen.

Wenn man sich die Wirksamkeit zweier Realen im Zusammen vorstellen will, so muss man sie unter der Form einer zufälligen, für den vorliegenden Fall aber ganz nothwendigen Ansicht fassen. Der Hauptbegriff A löst sich dann in Gedanken auf etwa in die Form $\alpha + \beta + \gamma$, B in $m + n - \gamma$. Dies geschieht nur in Gedanken, es ist das, was wir auf einer ersten Stufe der Reflexion erreichen, ohne dass es auch nur im mindesten ein Bild oder eine Analogie des wirklichen Geschehens abgäbe. Dazu gehört noch die Abbildung des Zusammen. Dies erreichen wir hier, im Symbol, durch Addition der zufälligen Ansichten. In der Form $\alpha + \beta\, (+\gamma - \gamma) + m + n$ erhalten wir ein Bild dessen was wirklich geschieht. Die Folge der versuchten Störung ist nicht, dass die Wesen irgendwie vernichtet würden, widrigenfalls sie eine wirkliche, nicht eine bloss versuchte wäre, sondern es ist die Selbsterhaltung der Wesen. Nämlich in dem Momente, wo die Wesen Kräfte werden, ihre gesetzten sich in setzende Qualitäten verwandeln, zerlegen sich diese Kräfte (ein Ausdruck, der so wenig wie der Name der setzenden Qualität missdeutet werden darf) in mehrere, im vorliegenden Beispiele in zwei Theile, $(\alpha + \beta)$ und $(m + n)$ einerseits, $+\gamma$ und $-\gamma$ andrerseits. Von diesen Theilen darf man $\alpha + \beta + m + n$ als die setzende Qualität für die neue gesetzte ansehen, wennschon nur der ganze Ausdruck $\alpha + \beta\, (+\gamma - \gamma) + m + n$ im eigentlichen Sinne dafür gelten kann. So sind die beiden Kraftcomponenten (im Kräfteparallelogramm) in ihrem Zusammenwirken die eigentliche setzende Qualität für die resultirende Bewegung; man kann aber im engeren Sinne dieje-

ten die Wesen Qualität, das, worauf die qualitative Bestimmtheit ihrer Wirkungen beruht, sei ihre Qualität. Dann ist diese aber eine setzende und nicht eine gesetzte, eine Art des Setzens oder Seins, die keineswegs noch einmal wäre. Wir sprechen im Texte oben von einer gesetzten Qualität.

nigen ihrer Theile (in ihrem Zusammenwirken) dafür ansehen, welche einander nicht in gerader Linie entgegenwirken.

Von dem neuen Was, dem Geschehen zu dem Thun $\alpha + \beta + \gamma - \gamma + m + n$ kennen wir aber nur Ein Beispiel und wenn wir uns daher von dem uns unbekannten eine Vorstellung machen wollen, so dürfen wir sie nur nach Analogie dieses Beispiels machen: Weder (ungesehene) Farben, noch (ungehörte) Töne, noch (ungerochene) Düfte .. bilden, abgesehen von den Vorstellungen meiner Seele den Inhalt oder die Qualitäten der Welt, sondern lediglich und allein Vorstellungen. Wenn nun dasjenige Wesen, welches meine Seele bildet im Zusammen mit einem anderen, die Vorstellung a durch seine Selbsterhaltung gegen jenes erzeugt, und behauptet würde, diesem a müsse jenes andere Wesen ähnlich oder völlig ähnlich sein, so könnte das nur heissen, es müsse ihm in jenem anderen Wesen eine Vorstellung a' oder a als zu der Selbsterhaltung dieses Wesens gehöriges Geschehen entsprechen. Ob nun und wie weit *H.* diese Aehnlichkeit wirklich als nothwendig behauptet, lassen wir dahingestellt. Es bleibt seiner Metaphysik nur die Erwägung überlassen, dass ja zu dem einen Geschehen die Wesen ganz anders beitragen, als zu dem andern. Darin fordert aber wenigstens dieser Realismus einen Unterschied der einen Vorstellung vor der andern, dass jene einem andern empirischen Ich*) angehöre, als diese.

Soviel von der Grundlage der Materie — der Materie nach. Jetzt kommen wir zu der Grundlage ihrer Form. Weil die Selbsterhaltungen der Seele unter Umständen zu Ursachen für die Verknüpfung verschiedener Vorstellungsinhalte zu einem solchen Vorstellungsinhalte werden, den wir ein sinnliches Ding, etwa ein Blatt, eine Kugel, einen Würfel nennen, deswegen wird man doch wohl nicht annehmen wollen, die Selbsterhaltungen müssten nun selbst in eine Art intelligibele Blattform zusammengerathen? Wenn man die Selbsterhaltung, zu welcher als Geschehen die Empfindung der grünen Farbe gehört, wenn man das Thun der Seele, will ich sagen, in diesem Fall nicht selbst ein grünes Thun zu nennen beliebt, so darf man es in

*) Ich bitte, zur Erläuterung dieses Ausdrucks S. 57, 58 dieses Buches nachzusehen.

jenem doch wohl auch nicht zu einem blattförmigen machen wollen*). Aber wer will denn das auch? Der Synechologe *H.*, — zwar nicht bei den Selbsterhaltungen; aber eine Stufe weiter, bei etwas anderem, das auch nicht mehr ist, als Kraft *H.s* Wesen im Zusammen sind Kräfte. Wenn sie nun statt solcher Selbsterhaltungen, die nur einfache Empfindungen in mir bewirken, Selbsterhaltungen (oder Eine Selbsterhaltung im weiteren Sinne) erwecken, welche wie die eben erwähnten wirken, muss man sie deswegen selbst wie Kraftcomplexe ansehen, in denen sich die Kräfte zu einer Blattform zusammengelegt, in Kugeln zusammengeballt haben? Wenn vielmehr die Einzelempfindung ihre Entstehung nur dem Gegensatze gegen ein einzelnes Wesen im Zusammen mit der Seele ihren Ursprung verdanken soll, so mag die Wahrnehmung eines räumlichen Dinges in dem Zusammen der Seele mit einer und ihrem Gegensatze gegen eine Anzahl von Wesen, die durch das unter ihnen (und mit der Seele) bestehende Zusammen zu mannichfaltigen Selbsterhaltungen aufgeregt und dadurch in neue Gegensatzverhältnisse zu der Seele gerathen sind, ihren Ursprung finden. Man denke sich also etwa das Wesen *B*, welches unsere Seele abgeben soll, erzeuge, mit *A* zusammen, in sich die Empfindung *b*, während *A* in sich die Empfindung *a* erzeuge. Geriethe aber *B* mit einem *A* zusammen, das schon mit *C* zusammen und deswegen zur Selbsterhaltung *a'* aufgeregt wäre, so liesse sich denken, dass es jetzt nicht die Selbsterhaltung zu einer bloss einfachen Empfindung (von roth, grün u. s. f.), sondern entweder nun schon die Selbsterhaltung zu der Wahrnehmung einer (rothen, grünen) Fläche, oder, wenn dies noch zu viel sein möchte, wenigstens eine solche Selbsterhaltung wach

*) Soll die Kraft (das Thun), hier ihrer Wirkung (dem Geschehen) durchaus ähnlich sein, so müsste sie aber eigentlich nicht eine grüne, blattförmige Kraft sein, sondern, da die Vorstellung des Grün, die Vorstellung des Blattförmig oder das Grün-, das Blattförmig-Vorstellen ihre Wirkung ist, eine solche Kraft, der das hiezu gehörige Adjectiv als Prädicat ebenso zukäme, wie, wenn ihre Wirkung das Grün, das Blattförmig wäre, ihr das Prädicat grün, blattförmig zuertheilt werden müsste, falls sie dieser Wirkung ähnlich sein sollte. Man muss also die Ausdrucksweise des Textes nach dieser Anmerkung auslegen und sie nicht wörtlich nehmen.

riefe, die in psychologischer Wechselwirkung mit einer andern, aus dem Zusammen des *B* etwa mit *C*, das ja wegen seines Zusammen mit *A* auch schon anders auf *B* mag wirken können, als ein (kurz gesagt) ungestörtes *C*, herrührenden, d. h. dadurch gleichfalls in *B* wachgerufenen, — zur Erzeugung der Wahrnehmung eines Lichtstreifens, zweier aneinander liegender verschiedenfarbiger Flächen oder dgl. beitrüge. An ein Aneinander von Punkten braucht man hier gar nicht zu denken; es hat gar keinen Sinn, die Einfachheit hier auf die Spitze zu treiben. Genug, wenn wir für's Erste zwei ungetheilte haben; warum sollten sie auch untheilbar sein, da ja *A* und *C* für die Folge sich gleichfalls noch in unendlich vielen Selbsterhaltungen gefallen und deswegen wohl am Ende Ursachen für unendlich viele Modificationen des jetzt gebotenen Anblicks abgeben können.

Hier will ich nun die Lehre vom übertragenen Gegensatze[7] berühren und zeigen, dass sie weit weniger zu der Ontologie stimmt, als die eben vorgelegte Ansicht. Ein Wesen *a* befindet sich in Selbsterhaltung gegen *b*; jetzt geräth es mit *a'* zusammen, das ihm an sich gar nicht entgegengesetzt ist. Wir wollen nun kein Gewicht auf den Umstand legen, dass es bei *H.* heisst, *a'* treffe in *a* zwar nicht wirklich das Element *b*, aber doch den Gegensatz desselben gegen *a**), — er ist uns hier Nebensache. Nur das wollen wir betonen, dass es heisst:

*) §. 342. (Vgl. *Strümpell*, K. d. H. 204.) Im §. 344 findet sich hiervon eine merkwürdige Anwendung. Es heisst daselbst: „Gesetzt, zwei gleichartige Elemente befänden sich in einerlei Zustand der Selbsterhaltung wider ein entgegengesetztes, von dem sie gleichwohl jetzt getrennt wären, so würden sie, falls sie einander anträfen, und in irgend ein unvollkommenes Zusammen geriethen, sich vollends durchdringen. Denn jedes würde dem andern das entgegengesetzte repräsentiren.“ Offenbar wird hier jedes einzelne einmal so behandelt, als ob es geblieben wäre, was es vor aller Uebertragung des Gegensatzes war, und dann doch wieder so, als ob es durch die Uebertragung ein anderes geworden wäre. Warum das? Repräsentirt *a'* dem *a* das *b* und *a* dem *a'* das *b*, so verhält sich nicht *a* zu *a'* wie *a* zu *b* oder wie *b* zu *a'*, sondern wie *b* zu *b*. Jedes würde freilich dem andern, wenn dies noch das alte wäre, das entgegengesetzte repräsentiren und so mit ihm bei eingetretenem unvollkommenen Zusammen sich vollständig durchdringen; da es aber nicht mehr dasselbe ist, so werden nun beide sich gerade so gleichgültig gegen einander verhalten, wie *b* sich nur gegen *b* oder *a'* gegen *a* verhalten kann.

„jedes würde dem andern das entgegengesetzte repräsentiren“, ohne alle weiteren Consequenzen, als die einzige, dass damit deutlich wenigstens dies ausgesprochen ist: ein Wesen, welches sich gegen ein anderes selbsterhalte, verhalte sich gegen ein drittes, welches ihm vor allem wirklichen Geschehen nicht entgegengesetzt wäre, nun wie ein ihm entgegengesetztes [8]. D. h. aber, mit sich selbst verglichen, wird es ein ganz anderes in der relativen Position sein, als in der absoluten. Ja noch mehr! Es wird in der relativen Position mit sich selbst verglichen unzählige Mal ein anderes sein können, — wenn man nur das „repräsentiren“ herzhaft angreifen will. Das Wesen wird also seine Qualität wechseln und zwar in einem ganz anderen Sinne, als in dem wir oben einen solchen Wechsel zuliessen. Und so haben wir denn in dieser Lehre „die vollkommenste Probe einer Irrlehre“ [9]. Die oben vorgetragene Ansicht lässt die Qualität, wodurch das Wesen ewig in demselben Gegensatze zu demselben andern steht, unangetastet, die einfache Empfindung, die beide zusammen in dem Einen erzeugen, werden sie auch nach den mannigfaltigsten Schicksalen noch erzeugen, nur dass sie nach diesen Schicksalen ihr noch etwas mitgeben sollen, wofür *H.s* Ontologie mehr, als ihr alleiniges, nach dem Ansich eingetretenes Zusammen verlangt.

Ich sehe viele verschiedene räumliche Gestalten, weil meine Seele durch Reale zu Selbsterhaltungen aufgeregt wird, welche in den verschiedensten Selbsterhaltungsverhältnissen zu dieser Seele und zu einander stehen. Weder (ungesehene) Kreise, Quadrate, Würfel, Kugeln von (ungesehener) verschiedener Grösse, noch (ungefühlte) Festigkeit oder Lockerheit des Zusammengehaltenwerdens bilden, abgesehen von dem Inhalt meiner Seele die Formen der Welt, wie sie demjenigen an der sinnlichen Materie zu Grunde liegen sollen, was nicht zu dem Empfindungsinhalte derselben gerechnet wird, sondern wiederum kommen lediglich und allein Vorstellungen darin vor, aber Vorstellungen, die zu solchen Selbsterhaltungen gehören, welche dem verschlungensten, und falls das sog. ursprüngliche Zusammen nicht angenommen wird, fortgeschrittenen Thun der Wesen ihren Ursprung verdanken. Wenn demnach dasjenige Wesen, welches meine Seele bildet im Zusammen mit einem andern, die Vorstellung eines

grünen Flächenstücks α erhielte und behauptet würde, diesem α müsse jenes andere Wesen ähnlich oder völlig ähnlich sein, so könnte das höchstens heissen, es müsse ihm in jenem anderen Wesen eine Vorstellung α' oder α als zu der Selbsterhaltung dieses Wesens gehöriges Geschehen entsprechen, aber selbst dies hat seine Schwierigkeit, da ich mein grünes Flächenstück innerhalb anderer Raumstücke vorstelle und dies nothwendig zu seiner Vorstellung gehören dürfte. Wir überlassen auch hier der *H.*schen Metaphysik die Erwägung, dass ja zu dem einen Geschehen die Wesen ganz anders beitragen, als zu dem andern. Darin aber dürfte ihr Realismus auch einen Unterschied solcher Vorstellungen fordern, dass beide einem verschiedenen empirischen Ich angehören.

Demnach fordert die Grundlage der Materie der Form nach keine Punkte, kein vollkommenes und unvollkommenes Ineinander, sondern ein Thun, Kräfte, die keines punkt- oder blasenförmigen Haltes bedürfen, und ein Geschehen, das ganz und gar in nichts Anderem, als unseren geistigen Zuständen sein Beispiel findet. Aber Störung und Selbsterhaltung, diese Kräfte müssen doch einen Halt haben? Das Wesen hat sie doch wohl, als das Krafthabende? Ganz mit nichten! Störung und Selbsterhaltung zusammen sind nichts weiter als das kraftgewordene oder kraftseiende Wesen. Dieses spielt eine Rolle etwa wie die Position, das Sein. Man muss es nicht als Etwas setzen, sondern nur als die Setzung eines Etwas betrachten wollen. Sie bilden die Setzung zu dem obigen Geschehen. Das allein ist ontologisch-*Herbartisch* *) gedacht.

Wie soll nun *H.* aber in letzter Instanz die Veränderung unserer Seelenzustände und die Veränderung der Materie erklären, ohne einen Wechsel von Zusammen und Nichtzusammen, oder von unmittelbarem und mittelbarem Zusammen, — das jedenfalls mehr ist, als das ununterschiedene Zusammen, von dem wir bisher sprachen, wie soll er die Bewegung des (sinnlichen) materiellen Dinges erklären, ohne Bewegung zusammengeketteter Wesen? Wie soll er den (intelligibelen) Raum

*) Soweit nämlich die Ontologie nicht als ganz unfruchtbar und von *H.* selbst factisch verlassen, hier unberücksichtigt bleibt.

entbehren können, in dem die unmittelbar-zusammengerathenen enger zusammenschliessen, als die nur mittelbar-zusammengehörigen, in dem jener Wechsel, diese Bewegung sich vollzieht? Wir werden zeigen, dass auch in dieser Beziehung *H.s* Ontologie auf eine andere Antwort hinwies, als diejenige ist, welche die letzte Frage erwartet.

Die Veränderung der Seelenzustände beruht (wenigstens in letzter Instanz) auf dem Entstehen einer neuen Selbsterhaltung der Seele. Bedarf es dazu eines neuen Zusammen? Nehmen wir einen speciellen Fall. Ein schwarzer Schirm steht vor einer grünen Fläche. Er soll entfernt werden, so dass die grüne Fläche sichtbar wird. Ein synechologischer *H.* würde nun z. B. sagen: *Innere Zustände gewisser Wesen* werden Grund für eine Bewegung derselben, machen diese zu bewegten. Dadurch bewegen sie den Realencomplex *S*, welcher der Erscheinung des Schirmes zu Grunde liegt. In Folge dessen *hemmen* sie *in gewisser Weise* die Zustände der Realen des *S* und derer, mit denen dies *S* bis jetzt zusammen war, hemmen also *die Zustände gewisser anderer Wesen, deren Dasein die Erscheinung des Schirmes an der bisherigen Stelle des sinnlichen Raumbildes bedingte. Sie begünstigen dadurch die Entstehung neuer Selbsterhaltungen seitens verschiedener Wesen, darunter auch meine Seele befindlich ist, und so die Entstehung der Wahrnehmung der grünen Fläche meinerseits.* Ein ontologischer *H.* würde von diesen Sätzen nur das (zu diesem Zwecke) mit Cursivschrift Gedruckte (in einem zusammenhängenden Satze) lesen, für ihn giebt es nur ein psychologisch-mechanisches, kein synechologisch-mechanisches wirkliches Geschehen. Aber woher kommt ihm die Aufregung der innern Zustände, von denen sein Satz ausgeht? Von der Aufregung der inneren Zustände anderer Wesen! Und dieser? Von denen wiederum anderer und abermals anderer und wiederum der ersten.

Die Welt ist nicht einem Theile nach die synechologisch-ontologische ursprünglich zusammengeballte Masse, in welche die erste ontologisch-synechologische Zuckung käme, wenn der Zufall das erste der übrigen im synechologisch-ontologischen Nichtzusammen befindlichen Realen hinein stösst, sondern sie

ist eine bloss ontologische Masse, die zum ersten Male vor — trillionen Jahren in neue Selbsterhaltungen gerieth.

Ich concedire diese endliche Zeit, um das wirkliche Geschehen in derselben Weise, wie *H.*, von der Unendlichkeit frei zu machen; aber ich gestehe nicht zu, dass vor trillionen Jahren eine räumliche Bewegung mit einem ersten Stosse in eine bis dahin träge, zusammengeballte und ontologisch zusammengefügte Masse hätte endigen müssen. Es handelt sich hier um die Setzung der ersten Folge von Vorstellungen oder dgl. Von Ewigkeit her lag ein Theil der Welt in starren, unveränderten Träumen, vor trillionen Jahren aber begannen diese Träume, sich zu verwandeln. Hier „werden" neue Reale Kräfte, hier wird ein neues Reales mit anderen ontologisch in eins gesetzt. Demjenigen, der hier die Frage erhöbe, wie denn dieses geschehe, wie sich der Uebergang von der absoluten Setzung des *A* und der ursprünglich schon relativen z. B. eines *B* und *C* zu der Setzung der ersten neuen Vorstellungen oder dgl. mache, — dem möchte ich mit *H.*schen Worten [9] sagen: „So redet man, weil man mit vollen Segeln in den Abgrund hineinfahren will, den man vermeiden soll." Es kommt darauf an, von demjenigen, was zum Bereiche des Positionsbegriffs gehört, sorgfältig alles auszuscheiden, was nur die Bedeutung einer Qualität haben kann, — es kommt darauf an, dass man da, wo die Qualität eine räumliche Sperre, ein Raumpunkt oder Bewegung ist, nicht eine Verwechselung dieser beiden durchaus getrennten Gebiete sich zu Schulden kommen lasse *).

*) Wenn man zwischen dem Was des Gesetzten und dem Dass zu unterscheiden versteht, so wird man wissen, dass die „Möglichkeit" das letztere, der Raum aber das erstere angeht. Der Raum ist nicht die „Möglichkeit der Zusammenfassung überhaupt", weder der räumlichen, d. h. der Ineinandersetzung, noch gar der ontologischen, der Ineinssetzung. Ein hämisches Gefühl und ein Atom vertragen es freilich nicht, dass man sich ihre räumliche Ineinandersetzung als möglich dächte. Denn jenes Gefühl ist gar nicht räumlicher Bestimmungen fähig, also auch dieser nicht. Wenn ich aber auch zwei Atome annehme (die einander einmal durchdringen würden) und sie in einer Entfernung von einander befindlich denke, so denke ich sie hiermit keineswegs bloss als *potentia* ineinander gesetzt, sondern auch *actu* aussereinander, dieses letztere ist keineswegs nichts anderes, als das erstere, sondern ganz gewiss etwas anderes und bloss synthetisch mit dem ersteren verbunden. — Gewiss ist ein hämisches Gefühl auch

Man will nicht nur die Setzung der neuen Vorstellungen, man will auch die Ursache d. h. die Setzung ihrer vorherigen Nichtsetzung, man will endlich die Ursache, d. h. die Setzung des Uebergangs aus dieser Nichtsetzung in jene Setzung sehen. Nun ist aber, was zur Position gehört, durchaus nicht sichtbar oder irgendwie wahrnehmbar, und wenn ein Punkt, eine Bewegung, eine räumliche Sperre irgendwie unter den Begriff des Wahrnehmbaren fallen, so beweist das nur, dass sie mit dem Begriffe der Position gar nichts zu thun haben.

Die synechologische Sperre ist keineswegs schon selbst die ontologische, und das Urtheil: Wenn *A* (absolut) gesetzt ist, so ist eine räumliche Sperre zwischen *A* und (dem mit ihm in Gegensatze stehenden) *B* gesetzt, — dieses Urtheil ist ein synthetisches. Man vollzieht diese Synthesis auf Grund eines Irrthums, in dem Gegenstande, den man beurtheilen will, hat sie keinen Grund; seine Beurtheilung würde dasjenige Urtheil liefern, welches in jenem hypothetischen das Präcedens bilden hilft.

Ist man nun aber erst einmal über jenen ärgerlichen Augenblick vor trillionen Jahren hinaus, so lässt sich ganz wohl das Zusammen und Nichtzusammen und ihr Wechsel so denken.

Das Wesen *V* steht mit *G* im Gegensatz und würde mit ihm in ein Störungs- und Selbsterhaltungsverhältniss treten, wenn noch eine Bedingung erfüllt wäre. Die Erfüllung dieser Bedingung ist das Eintreten des Zusammen, und zwar des ontologischen. Man denke sich, *V* und *G* stehen in Gegensatz, bedeute, wenn sie in ein Selbsterhaltungsverhältniss geriethen, so müsste *V* eine Kraft (Selbsterhaltung) werden, die eine Vorstellung erzeugte, deren Object gelb wäre, *G* dagegen eine solche, die eine Vorstellung erzeugte, deren Object violett wäre. Bloss dies*) hänge von dem Gegensatze ab, der zwischen *V* und *G* herrscht. Nun giebt es kein: gelb und kein: violett, das nicht irgendwie mit Räumlichkeit in Verbindung, z. B. als Farbe

unfähig, gelb zu werden, wie ein herbstliches Blatt. Aber wenn ein sommerliches Blatt hierzu fähig ist, möchte man sich wohl den Scherz erlauben, zu behaupten, sein Grün sei die Möglichkeit seines Gelb?

*) Wir übergehen hier das Subjective der Vorstellung (vgl. d. folg. Abschnitt) mit Stillschweigen.

eines Vierecks, bez.w. eines Dreiecks aufträte. Nehmen wir jetzt an, *V* und *G* könnten, trotz ihres Gegensatzes, nicht in das Selbsterhaltungsverhältniss treten, als bis zugleich — ich darf vielleicht sagen — ein solcher secundärer Gegensatz zwischen ihnen bestände, in Folge dessen *V* zur Kraft für die Erzeugung der Vorstellung eines (gelben) Vierecks, *G* unter Anderem zur Kraft für die Erzeugung eines (violetten) Dreiecks werden könnte.

Nun sei der erwähnte Augenblick überwunden. Durch den Eintritt des Wesens *Q* in den bis zu jenem Augenblicke im unveränderten wirklichen Geschehen starrenden Theil der Welt (d. h. durch sein Kraftwerden) wird *G*, welches diesem Theile der Welt angehörte, vielleicht durch tausendfache Vermittlung, ohne dass dadurch sein ursprünglicher Gegensatz zu irgend einem Wesen (also auch der zu *V*) irgendwie verändert würde, zu einem solchen, dass nun jener secundäre Gegensatz zwischen ihm und *V*, das bis dahin noch überhaupt nicht Kraft war, also zu dem erwähnten Theile der Welt nicht gehörte, eintritt. Jetzt können *V* und *G* in Selbsterhaltungsverhältniss gerathen, und sie müssen es, weil sie es nun in jeder Beziehung können.

So ist in dem secundären Gegensatze, der sich von dem *H.*schen übertragenen dadurch — vortheilhaft — unterscheidet, dass er den ursprünglichen Gegensatz unangefochten bestehen und wirken lässt, das Zusammen geschaffen. Es ist nun leicht, das Nichtzusammen wiederzufinden; ich brauche darüber wohl nicht mehr weitläufig zu sein. Uebrigens gebe ich anheim, zu bedenken, was wohl ein absolutes Nichtzusammen bedeuten kann, wenn man da, wo kein wirkliches Geschehen herrscht, nur Abstracta findet.

Wir bedürfen also erstens keinen Wechsel von synechologischem Zusammen und Nichtzusammen für die seelischen Veränderungen in letzter Instanz, da vielmehr die ontologische Aufregung der Welt dieses allein besorgt. Zweitens haben wir für die Veränderung der materiellen Dinge, sowie drittens für ihre Bewegung aus demselben Grunde keine synechologischen Erfindungen nöthig.

Soll nun einer neuen Wahrnehmung, etwa der Wahrnehmung einer vorher nicht gesehenen farbigen Fläche, soll einer

wahrgenommenen Veränderung, einer wahrgenommenen Bewegung ein Geschehen ausser mir entsprechen, so können dies wieder nicht eine (ungesehene) farbige Fläche, eine (nicht wahrgenommene) Veränderung oder Bewegung sein. Es kann vielmehr ausser dem Geschehen, das zu dem Thun (den Selbsterhaltungen) meiner Seele gehört und das in meinen Vorstellungen besteht, nur ein ähnliches Geschehen den Bestand des Geschehens der Welt ausmachen, d. h. es kann ausser meinen auch wiederum nur Vorstellungen in der Welt geben. Das Thun der Welt besteht überall nur in Selbsterhaltungen (das sind die Wesen als Kräfte), zu diesen gehören aber, als Geschehen, nur Vorstellungen. In diesem Falle wären es aber Vorstellungen, die das Entstehen neuer Selbsterhaltungen voraussetzten. Entsteht eine neue Selbsterhaltung meiner Seele und in Folge dessen eine neue Wahrnehmung meinerseits, so könnte das dieser Aehnliche oder völlig Aehnliche mithin auch nur eine Wahrnehmung sein; sähe ich die Bewegung eines Körpers, oder nähme ich eine Veränderung wahr, so könnte das diesem Anblick, dieser Wahrnehmung Aehnliche oder völlig Aehnliche nur Wahrnehmung sein. Wir überlassen inzwischen endlich auch hier der *H.*schen Metaphysik die Erwägung, dass ja zu dem einen Geschehen die Wesen ganz anders beitragen, als zu dem andern, und fügen nochmals hinzu, dass darin ihr Realismus auch einen Unterschied solcher Vorstellungen fordere, dass die eine einem anderen empirischen Ich zugehöre, als die andere.

§. 39. Worauf es bei einer Beurtheilung dieses Versuchs ankommt.

Diese Bemerkungen sind nun einer doppelten Beurtheilung ausgesetzt. Erstens fragt es sich, ob sie wirklich eine Consequenz der *H.*schen Ontologie sind und wenn diese Frage bejaht wird (woraus denn noch einiges, gleich zu Erwähnendes, folgte) zweitens, ob ihre Annahmen bewiesen, ihre Begriffe gesund sind.

Bei einer Bejahung der ersten Frage fällt jede Art synechologischer Constructionen aus *H.s* Metaphysik heraus, die Naturphilosophie[1], die Lehre von der Materie, die vom Raum und

die von der Bewegung erfahren eine völlige Veränderung. Wie weit sie fähig wären, im Systeme zu bleiben, das müsste sich zeigen, wenn man ihre Lehren nach Ablösung der synechologischen Zuthaten mit dem Inhalte der obigen Bemerkungen vergliche. Hierauf müsste die Arbeit der Materienconstruction bis in die Psychologie [2] fortgesetzt werden. Denn die gesammte Materie, Raum und Bewegung eingeschlossen, alle Veränderung der Materie ist Erscheinung. Man kann nicht gleichsam vor der Seele mit seinen Constructionen stehen bleiben. So wenig sie Blau und Roth spiegelt, so wenig spiegelt sie räumlich und zeitlich bestimmte Formen der materiellen Welt. Sie ist ein mitthuendes Element in der Welt der Realen. Soll die synthetische Untersuchung enden, wo die analytische beginnt, nemlich die, welche vom Gegebenen ausgeht, so musste sie bei dem Gegebenen enden, dies aber gehört einem Ich, dieses einer Seele und diese der Psychologie.

Zu einer Beurtheilung der zweiten Art, sofern die Annahmen, deren sich der Versuch bedient, *H.*sch sind, liefert dies Buch an den entsprechenden Stellen einen Beitrag.

2. Die Anhänger.

§. 40. Strümpell.

Strümpell [1] unterliess bei seinem Angriffe auf die *H.*sche Forderung der Kugelgestalt der Fingirten, den Beweis nach den Worten [2]: „Antwort: Einzig die Kugel", mit der ihnen unmittelbar vorhergehenden Frage zusammenzunehmen, sonst musste er sehen, dass *H.* sicher nicht bloss „keinen Grund für", sondern einen „Gegengrund gegen" die Ungleichförmigkeit zu haben glaubte*). Er hatte die Einfachheit der Wesen angeführt. Dass dies keinen Grund hergab, musste zunächst dargethan werden. Statt eines Beweises giebt aber *Str.* nur eine Frage: „Oder ist ein Würfel schwerer, als eine Kugel

*) Auch thut *Str.* bald so, als ob er dies wohl wisse; denn in 183. sagt er, die von *H.* gemachten Folgerungen seien „im Grunde" Folgerungen derjenigen Begriffe, „mit denen bis dahin", wo die Fiction gemacht wird, „die Realen gedacht wurden, nach welchen Begriffen nämlich in Bezug auf die Wesen jeder Gegensatz im *Quale* muss vermieden werden."

zu denken?“ War der Beweis geliefert, so mochte nun *Str.* mit der jener Frage vorangehenden hervortreten und wenn er sich der verschiedenen Qualität der Wesen erinnerte, so hatte er alsdann gar nicht nöthig, zu den ihr folgenden Worten die Anmerkung zu machen: „Nur finde Niemand hierin Ernst!“ *) Warum sollte alsdann wenigstens ein *Herbartianer* hierin nicht Ernst finden dürfen? Hat das Zusammen ein Ineinander in der Welt des Räumlichen zum Nachbar, warum sollte die Qualität nicht darin ein Abbild haben, und muss das Zusammen sogar durch die Prädicate vollkommen und unvollkommen sich verquälen lassen, weil das Ineinander der Fictionenwelt es verlangt, und weil es Attraction und Repulsion zu erklären gilt, warum sollen die Fictionen verschont werden, wo die Qualitäten um ihrer Verschiedenheit willen nicht minder wie vielleicht die Krystallformen den natürlichsten Anlass geben, sie, die Mitteldinge zwischen den Erklärenden und den zu Erklärenden, in die mannigfaltigsten Formen nicht zu quälen, sondern einfach hineinzufingiren? Was die *H.*sche Gleichheit der Kugeln betrifft, so kann man nicht folgern, wie *Str.* andeutet: Aus dem Mangel an Ausdehnung ergiebt sich in dieser Rücksicht die Gleichung $0 = 0$. Demnach auch bei der fingirten Ausdehnung $a = b$, $b = c$ u. s. f., wo a, b, c u. s. f. die Grösse der Ausdehnung der für die Wesen von der Qualität A, B, C u. s. f. Fingirten bedeuten soll. Wenn zehn Stahlfedern auf das gleiche Volumen X oder 0 zusammengepresst sind, so folgt noch nicht, dass sie nach ihrem Auseinanderschnellen ebenfalls gleiche Ausdehnung haben. Hierfür müsste es noch einen besondern Grund geben. Das Auseinanderschnellen vertritt in unserm Falle das Fingiren mit Rücksicht auf die Gleichheit oder Ungleichheit des

*) Die Stelle, auf welche es hier ankommt, lautet: . . . „zudem, da, wie richtig bemerkt wird, die Annahme der Theilung auch die Figuration nach sich zieht: warum soll nicht diese Folge in ihrem ganzen Umfange benutzt und die Reihe der Wesen nicht gradezu in Classen verschiedener Gestaltung, wie auch in die der Sphäroiden, der Würfel u. s. w. zerlegt werden? Oder ist ein Würfel schwerer, als eine Kugel zu denken? — Ja vielleicht würde in der Naturphilosophie die vollständige Folgerung verschiedener Grundgestalten sich gar noch als fruchtbar bewähren und ihre Nichtbenutzung im Gegentheil vermisst werden können!“ Hier ist dann die oben erwähnte Anmerkung (unter dem Texte) angeführt.

Gegensatzes zwischen den Wesen[5]. Also muss es noch einen besondern Grund für die geforderte Gleichheit geben. Dass diejenigen, welche *H.* haben wird, nicht genügen, ist oben erwiesen, und haben wir versucht, die Möglichkeit der gegentheiligen Annahme nachzuweisen. *Str.s* Gründe für eine solche gegentheilige Annahme aber scheinen mir nicht annehmbar zu sein. Er sagt: „hat man die Theilung des Punktes zugelassen und obenein, wie *Herbart* es thut, die unendliche Theilung (!), so muss es auch für das Denken erlaubt sein, aus dieser unendlichen Theilung für das eine Wesen eine grössere Anzahl von Theilen, als für ein anderes, herauszuheben.“ Dies ist nicht stichhaltig, weil Theilung und Trennung nicht eins und dasselbe ist und bei einer blossen (Ein-) Theilbarkeit von keinem Herausheben der Theile bis zu dem Aeussersten die Rede sein kann, so dass man nur eine gewisse Menge derselben zur Herstellung des einen, eine andere zur Herstellung eines andern Fingirten benutzen dürfte. Was nun den Vortritt der Attraction vor der Repulsion betrifft, so hätte *Str.* sich hierin *H.* besser erklären müssen, als er offenbar gethan hat. Wie das (räumliche) Zusammen von Wesen, die in einem gewissen Gegensatze stehen, immer zunächst Selbsterhaltung der Wesen, so erfordert auch die Selbsterhaltung derselben immer zunächst das (räumliche) Zusammen. Wenn irgendwie viele Wesen, die in irgend welchem Gegensatze stehen, aus einem äussern Grunde zusammengerathen, so wird damit zunächst Selbsterhaltung und damit wieder zunächst ein Grund für ein (räumliches) Zusammen, dem auch nachgegeben wird, (das ist aber Attraction) und immer erst hierauf kann ein Grund für Repulsion eintreten, wenn nämlich die Grenze überschritten wird oder ist, bei der noch Attraction allein auftreten würde. Ehe diese Grenze aber überschritten wird, muss sie erst beschritten werden. *Str.* hätte bedenken müssen, dass seine „nackte Beliebigkeit, womit sich alle ursprünglichen Raumbegriffe in Bezug auf Anfang und Ende behandeln lassen“ hier nicht am Platze ist, dass *H.* vielmehr hier unter einem schweren Drucke stand. So weit die Realen in einem ursprünglichen Zusammen begriffen sind, so weit war von Ewigkeit her das Gleichgewicht zwischen den beiden Kräften der Attraction und Repulsion oder Repulsion

und Attraction festgestellt. Jeder Eingriff in das wirkliche Geschehen von Seiten der übrigen aber begann mit (Zusammen, Selbsterhaltung und) Attraction, wie unbedeutend die Grösse der letztern auch ausfallen und wie rasch ihr die Repulsion folgen mag.

Wenn ich *Str.* verstehe, so behauptet er [3], dass, nachdem einmal das Maximum der Selbsterhaltung erreicht worden, eine fernere (von aussen bewirkte) Vergrösserung des Zusammen eigentlich für das wirkliche Geschehen bedeutungslos sei und daher immerhin eintreten möchte. Denn auch der blosse Gedanke an eine Vergrösserung des Maximums werde durch die Voraussetzung des letzteren ausgeschlossen. Dies ist richtig. *H.* würde darauf vielleicht Folgendes erwidert haben: Der Voraussetzung nach ist nur für *B* das Maximum der Selbsterhaltung erreicht. Würde nun das Zusammen (durch äussere Gewalt) vergrössert, so würde der Grad der Selbsterhaltung für *A* und für *A'* (der noch nicht auf das Maximum gebracht ist) gleichfalls vergrössert werden. Das aber erfordere rückwärts eine Vergrösserung des Selbsterhaltungsgrades von *B*. Nun sei dies letztere unmöglich und deshalb müsse es mit dem Zusammen der Wesen bei der ersten Stellung sein Bewenden haben oder müsste, wo sie im Sinne der Vergrösserung eine Veränderung erlitte, Repulsion eintreten *). In einer solchen Erwiderung dürfte der Irrthum darin liegen, dass der Grad der Selbsterhaltung für *A* und für *A'* durch die blosse Vergrösserung des Zusammen mit *B* eine Vergrösserung erleiden sollte. Dazu gehörte doch, ausser dem Zusammen, das hier ja bloss eine Bedingung der Selbsterhaltung und Störung abgiebt, noch die andere Bedingung, dass *B* sich auch ferner, nämlich bei noch grösserem Zusammen, als bei dem das Maximum seiner Selbsterhaltung eintrat, störend gegen *A* und *A'* verhalten könne. Nachdem aber seine Selbsterhaltungskraft erschöpft ist, muss man doch eine gleiche Erschöpfung auch für seine störende Kraft voraussetzen, und werden die Wesen sich also von jetzt an gleichgültig gegen einander verhalten.

*) Zu dem letzten vgl. dies Buch S. 174. — Beiläufig will ich hier bemerken, dass *Str.s* Nummer 192, welche oben in Betracht kommt, in ihrer letzten Hälfte *H.* ohne Zweifel missversteht.

Mit diesem Gegenstande hängt eine interessante Bemerkung des folgenden Capitels zusammen. „Ganz umgekehrt,“ „wie man nach den Gründen der Repulsion, die eben aus gesteigertem Gegensatze deducirt war, hätte erwarten sollen, wird der Begriff des Gegensatzes immer in dem Parallelismus zur grösseren oder geringeren Dichtigkeit der Elementarlagerung weiter gebraucht“ [4]. Wenn das Wesen *B* gegen ein Wesen *X* eine Selbsterhaltung erträgt, die ebenso stark ist, als diejenige, welche es gegen *A* und *A'* zusammen ertragen müsste, wenn es sich gegen beide selbsterhalten sollte, warum soll es dann gegen *A* und *A'* nur eine Selbsterhaltung von der Stärke ertragen, die es gerade gegen Ein *A*, falls dies vollständig mit ihm zusammen wäre, aufbieten würde? Warum soll, wenn *A* und *A'* sich dasselbe herauszunehmen versuchen, was *X* sich, mit dem Erfolg der Attraction, herausnimmt, ihnen mit Repulsion gelohnt werden? Offenbar ist es nicht die Stärke allein, die hierbei in Betracht kommt. Auch zeigen möglicher Weise *H.s* Worte: „*B* sei in der Mitte“, dass er selbst wohl an mehr Bedingungen dachte, oder vielmehr das Bedürfniss danach empfand. Nur hätte sich ihm dann dies Bedürfniss nicht so leicht (mit der Annahme jener Stellung des *B*) befriedigen sollen*).

§. 41. Zimmermann.

Nach *Zimmermann* [1] muss jeder Punkt des Raums ein Wesen aufnehmen und kann kein Punkt mehr [2] als eines aufnehmen. Es entsteht ferner nach ihm aus einer blossen Zusammensetzung von unendlich vielen Wesen Materie. Endlich besteht zwischen den Wesen eine *actio transiens et in distans.*

Was die erste Behauptung betrifft, so hat *Z.* dafür zunächst einen Grund in dem (allgütigen) Willen Gottes, soviel Wesen zur Glückseligkeit gelangen zu lassen, als nur möglich sei; er meint aber, die Möglichkeiten der Wesen, zu existiren, seien die Orte, an welchen sie existiren. Ortsbestimmungen gehören nicht in's Gebiet des Positionsbegriffs [5]. Sie sind wirklich nur „Bestimmungen an den Dingen“ [2], und zwar nur an räumlichen. Aber nach einer gemeinen Ansicht ist nur das, was

*) Vgl. dies Buch S. 176; ferner wegen unserer Uebereinstimmung mit *Str.* rücksichtlich der *H.*schen Lehre vom übertragenen Gegensatze S. 185.

da ist, räumlich-da. Ihr wird der Ort zwar nicht zur Möglichkeit des Existirenden, d. h. des Da-Seienden selbst, aber nur mit dem Orte ist die Möglichkeit gegeben, dass das Wesen, entstehend, da hin gerathe. *Z.* steht unter dem Drucke dieser Ansicht. Nicht so der Schöpfer. Wenn er die Wesen schaffen kann, so kann er auch Raum schaffen. Warum müsste er weniger Wesen zur Glückseligkeit gelangen lassen, wenn er die einzelnen etwa in der Weise, wie die Monaden der *Kant*'schen *Monadologia physica* einen Raum einnehmen liesse, statt eines einzigen Punktes? Und woher weiss denn *Z.*, dass nicht eine solche Form der Existenz für die Glückseligkeit der Wesen nothwendig ist? Warum soll denn bloss der Raumpunkt — um mit *Z.* zu reden — die Möglichkeit bilden, welche die Wirklichkeit eines Wesens und eines glückseligen Wesens zur nothwendigen Folge hat, ohne diese aber gar keinen Sinn haben würde? Dieser Grund lässt uns also mit einer Annahme einer allseitigen Erfüllung des Raumes in *Z.s* Sinne im Stiche. Ein anderer Grund wird in der Aehnlichkeit aller Raumpunkte und der daraus folgenden Möglichkeit gefunden, dass der eine derselben so gut, wie jeder beliebige andere zur Aufnahme eines Wesens geschickt sei. Es heisst dann: „Da aber eine Möglichkeit in ihr selbst oder ausser ihr liegende Gründe verlangt, warum sie nicht zur Wirklichkeit gelangt, so hat Jeder, der die stetige Raumerfüllung bestreitet, die Verpflichtung auf sich dergleichen nachzuweisen." Dieser Verpflichtung lässt sich nachkommen. Nur dann, wenn der Raumpunkt in der That nichts wäre, als das Wesen, sofern es als ein bloss mögliches gedacht würde, nur dann wäre es ungereimt, ihn (wie ein Seelenvermögen im schlechtesten Sinne) setzen zu wollen ohne ein Wesen. Nun handelt es sich hier aber gar nicht um ein Vermögen, dessen Wirkung durch „ausser" ihm „liegende Gründe" aufgehalten würde. Raumpunkte sind etwas ganz anderes als Vermögen, die etwas bewirkten. Sie gehören selbst der Welt des Bewirkten an, und nun ist es ebenso grundlos geschlossen, wenn man deswegen, weil der eine etwa ein Zeichen des Vorhandenseins eines Wesens wäre, auch jeden anderen dazu machen wollte. Als ob sie sich bei all ihrer hier zuzugebenden Aehnlichkeit nicht wie das Herrenhaus und die Wirthschaftsgebäude verschiedener Güter unterscheiden könnten. Es steht

hier eine Möglichkeit der andern gegenüber und das ist gerade genug, die eine nicht zur Wirklichkeit gelangen zu lassen.

Für die Annahme, dass je Ein Punkt auch nur je Ein Wesen aufzunehmen im Stande sei, sehe ich nun wieder keinen Grund, als den, dass eben Ein Punkt nur der Ort Eines Wesens sei, d. h. einen Grund, der mit seiner Folge einerlei ist. So scheint es mir wenigstens und ich glaube nur, dass man dem Vorurtheil, welches hier, statt einer Begründung, eine Rolle spielt, eine Frage gegenüberstellen könnte: Warum denn nicht ebenso gut zwei oder unendlich viele Wesen in Einem Punkte ein glückseliges Dasein sollten führen können?

Wir heben nun folgende Stelle heraus, die sich auf die Materienbildung durch die Wesen bezieht: „Warum soll“ „einem „Klumpen von Geistern“, vorausgesetzt, dass er aus einer unendlichen Menge von Geistern besteht, deren jeder“ „seinen einfachen Ort als veränderliches Wesen einnimmt, nicht Ausdehnung, Massenhaftigkeit, kurz jede der Eigenschaften zukommen, welche man gewöhnlich der Materie beilegt, ohne dass dadurch die einfachen Geister, die ihn ausmachen, genöthigt werden, selbst ausgedehnt, massenhaft, etwa gar zusammengesetzt u. s. w. zu sein? Können einem Ganzen nicht Eigenschaften zukommen, die den Theilen fremd sind? Wir brauchen dabei bloss an sich neutralisirende chemische Verbindungen zu erinnern.“ Diese letzte Erinnerung spricht nicht für, sondern gegen Z. Wir wollen einmal zugeben, es verstehe sich so von selbst, dass ein Geist einen Ort im Raume einnehme — obgleich er dies zuverlässig als G e i s t n i c h t thut — und dass dieser Ort ein Punkt sei, so können wir denn doch noch gar nicht einräumen, dass sie in ihrer unendlichen Vielheit irgend eine der erwähnten oder gedachten Eigenschaften der Materie so schlechthin mit haben würden. Man würde ihnen dazu vielmehr — um hier von einem Standpunkte aus zu reden, der nicht der meinige ist — ausser ihren Eigenschaften als Geistern, als Punkteinnehmenden, als Veränderlichen in dem beschränkteren Sinne, in welchem mir hier das Wort gebraucht scheint, ausser ihrem Vorkommen in unendlicher Menge noch K r ä f t e zuertheilen müssen, vermittelst deren sie in ihrer unendlichen Menge, durch Wechselwirkung unter einander die neuen Eigen-

schaften erzeugten. Ich zweifle gar nicht daran, dass *Z.* zugeben würde, chemische Verbindungen würden sich keineswegs neutralisiren, bloss weil die eine etwa diese, die andere jene Eigenschaften vor jedem Gedanken an ihre Neutralisation durch einander hätte, es seien dazu vielmehr gewisse Kräfte nöthig, welche ihnen zu jenen Eigenschaften hinzugefügt werden müssten und nun im Geschäfte der Neutralisation mit etwaniger Zerstörung der alten die neuen Eigenschaften schüfen. Aber ich zweifle daran, dass ihm das bewusst war, als er die obigen Worte schrieb. Er hätte sonst leicht bedenken können, dass es auf etwas Aehnliches bei seinen „Geistern" noch neben den Bestimmungen ankam, die er ihnen und ihrer Menge gab, selbst wenn hier nichts von dem ihnen ertheilten zerstört, sondern daneben nur neues geschaffen werden sollte.

Der Beweis für die „Wirkung aus der Ferne" wird indirect geführt, aber leider findet sich darin eine Voraussetzung, in der wir *Z.* nicht beipflichten können. „Es ist klar," lesen wir [3], „dass der stossende Körper nicht früher in den Ort des gestossenen eindringen kann, als bis dieser denselben verlassen hat. Wann wird dieser aber anfangen, denselben zu verlassen? Sobald der Erstere auf ihn einwirkt. Wie geschieht das? Sobald er ihn berührt, sagt die sinnliche Wahrnehmung, d. h. sobald beide einen Punkt gemein haben, wie z. B. die Tangente und ihre krumme Linie. Diese sinnliche Betrachtungsweise müssen wir jetzt fernhalten. Denn lagen nicht die Körper noch vor dem Stosse ganz auseinander, und jetzt sollen sie einen gemeinschaftlichen Punkt besitzen? Sie müssten sich also wohl durchdringen? Allein wäre dann noch ein Grund vorhanden, dass die gestossene Kugel von der Stelle weiche, sobald die stossende sich völlig in dieselbe eindrängen kann? Folglich durchdringen sie einander nicht, weder ganz noch theilweise, haben keinen Punkt gemein, liegen also gänzlich auseinander." Wir meinen, dass aus der Fähigkeit zweier Dinge, sich zu berühren, noch gar nicht auf eine Fähigkeit derselben, einander zu „durchdringen" gefolgert werden kann. Nach den angeführten Worten wird es *Z.* gelten lassen, dass zwei Punkte sich dann durchdringen, wenn sie Einen bilden. Zwei Linien würden sich, nach diesem Beispiele, dann durchdringen, wenn sie

Eine Linie bildeten. Nun ist doch gar nicht abzusehen, warum die Linien nicht neben der Eigenschaft, sich in einem Punkte durchdringen zu können, die andere haben sollten, sich als Linien nicht durchdringen zu können. Die krumme Linie müsste ja ihre Natur ganz verändern, wenn sie die gerade in diesem Sinne durchdringen sollte.

Der Leser kann nun die Anwendung von den Linien auf die *Z.*schen Körper machen. Ich bemerke hier nur noch, dass ich mich vielleicht nur nicht erinnere, ob *Z.* den Satz, die Einwirkung der Substanzen auf einander müsse sich dem Grade nach mit der Entfernung ändern[4], irgendwo bewiesen habe, dass er sich aber jedenfalls nicht von selbst versteht.

§. 42. Drobisch.

Wir haben geglaubt, es sei mehr im Sinne des bessern Theils der *H.*schen Metaphysik, wenn man ihren qualitativen Atomismus zu einem solchen umbildete, den man etwa einen dynamischen nennen könnte. Man hat dafür nicht bloss einen Anhalt an dem Ausspruche[1]: „die Wesen, ganz und ungetheilt wie sie sind, werden Kräfte, oder sind insofern Kräfte, inwiefern sie mit andern von entgegengesetzter Qualität zusammen sind“, auch die Analogie der Wesen und des wirklichen Geschehens in der allg. Metaphysik mit den Vorstellungen und dem Zusammenwirken derselben in der Psychologie spricht laut genug dafür. Dagegen meinen wir, dass es kein glücklicher Griff ist, wenn man, von der Synechologie (und wohl auch der modernen naturwissenschaftlichen Ansicht) eingenommen, den *H.*schen Atomismus zu einem solchen von räumlich bestimmten und in räumlichen Beziehungen stehenden Atomen macht.

Wenn nun *Drobisch* zwischen den Realen „in qualitativer“ und „in quantitativer Hinsicht“ unterscheidet[2], wobei man dann unter dem Realen in quantitativer Hinsicht das räumlich und für ein räumliches (unvollkommenes) Zusammen bestimmte (oder bestimmbare) verstehen muss, so ist dies schon wenigstens nicht im Sinne der „Ontologie“[2] allein, sondern mit im Sinne einer Voreingenommenheit für die Synechologie oder des bekannten *H.*schen Satzes[3]: „Im Zusammenhange der ganzen Metaphysik kann es übrigens bestimmt behauptet werden, dass wir die äus-

sern Gegenstände darum geordnet wahrnehmen, weil sie wirklich räumlich geordnet sind.“

Wir wollen uns nun erstens mit dem Versuche *D.s*, die *H.*schen Kugeln aus dem Gebiete des objectiven Scheins und der Fictionen herauszuführen, zweitens mit seinem Aufgeben der Punktförmigkeit der (synechologischen) Realen und drittens mit seinen Bemerkungen über die Attraction beschäftigen.

Es ergiebt sich für *D.*[4], „dass, da die Selbsterhaltungen in zwei einander erregenden Realen in jedem gegebenen Zeitpunkt von zwei Bedingungen abhängen, von einer constanten, dem Grad des Gegensatzes ihrer Qualitäten, und einer variablen, dem Grad ihres Zusammen, und beide vereinigt den Erklärungsgrund des wirklichen Geschehens in den Realen bilden, — wenn die erste von beiden, der Gegensatz der Qualitäten, für etwas Wirkliches gilt, auch der zweiten, dem Grad des Zusammen, dieselbe Modalität der Geltung nicht versagt werden kann, und dass daher auch der Erfolg des unvollkommenen Zusammen, das tiefere Eindringen der realen Elemente in einander, so gut wie die demselben entsprechende Zunahme der Intensität der Selbsterhaltungen derselben, als ein wirkliches Geschehen zu betrachten ist, nämlich als ein äusseres wirkliches Geschehen, das dem innern stets parallel läuft, aber es nicht als sein blosser Schatten begleitet.“ Dem gegenüber scheint es uns viel natürlicher, dass man der hier erwähnten variablen Bedingung vielmehr diejenige „Modalität der Geltung“ gebe, welche dem unvollkommenen Zusammen gehört. Den Realen, dem Zusammen, der Selbsterhaltung stehen mit anderen „Modalitäten der Geltung“ beziehungsweise gegenüber die Punkte, die theilbaren Punkte, die Kugeln, sodann das theilbare, vollkommene und unvollkommene Zusammen, endlich die in ihrer Intensität wechselnde Selbsterhaltung. Die letztere tritt nun erst mit dem unvollkommenen Zusammen, auf, die Münze, wogegen dies erhandelt wird, ist aber entweder der Widerspruch (der theilbare Punkt), oder die Fiction (die Kugel), auf jeden Fall aber nicht besser als objectiver Schein. So gefährlich für die unvollkommene Selbsterhaltung, wie wir die zu dem unvollkommenen Zusammen in jener bestimmten Beziehung stehende nennen wollen, macht sich die Sache,

wenn man sie nach dem unvollkommenen Zusammen abschätzt, wozu die obigen Worte *D.s* auffordern.

Gleichwohl kann man dem Gedanken an ein äusseres wirkliches Geschehen, das dem inneren stets parallel liefe, auch auf besseren Wegen nachgehen. Nur dass nichts davon unter die Bedingungen der Selbsterhaltungen, in den Erklärungsgrund des wirklichen Geschehens gehören, dass nichts davon dieselbe „Modalität der Geltung“ haben wird, wie der Gegensatz der Qualitäten, und dass man den Begriff des inneren Geschehens dabei in einem ganz bestimmten Sinne fassen muss. Es liegt hier, wenn ich nicht irre, viel durcheinander; ich will etwas weit ausholen.

Voran mögen folgende Worte *H.s* stehen [7]: „Durch das Wort Vorstellungen deuten wir zunächst auf das Phänomen, sofern es sich im Bewusstsein antreffen lässt: hingegen der Ausdruck Selbsterhaltung der Seele bedeutet den realen Actus, der unmittelbar das Phänomen hervorbringt. Dieser reale Actus ist nicht Gegenstand des Bewusstseins, denn er ist die Thätigkeit selbst, welche das Bewusstsein möglich macht. So gehören Selbsterhaltung der Seele und Vorstellung zusammen wie Thun und Geschehen.“ Ich werde mich im folgenden Abschnitte [6] über diese Stelle weiter aussprechen. Der Leser möge, was er dort findet, nachsehen und mir dann weiter folgen.

Eigentlich haben wir überall da, wo bereits wirkliches Geschehen im Gange ist, keine Wesen mehr, sondern Kräfte [13]. Wenn den Wesen ein Sein und ein Was zukam, so sind die Kräfte ganz ernstlich nichts weiter als selbst ein (causales) Sein, nämlich das Sein desjenigen, was Wirkung dieser Kräfte ist, und dieses, diese Wirkung ist das Was zu diesem Sein. Im ontologischen Zusammen eines Wesens *S* mit einem andern *P* finden sich zwei Selbsterhaltungen, Σ, die Selbsterhaltung des *P*, und Π, die Selbsterhaltung des *S*. Im ontologischen Zusammen desselben *S* mit *R* findet sich die Selbsterhaltung *Z*, als Selbsterhaltung des *R*, und *P*, als Selbsterhaltung des *S*. Was ist nun Π? Was ist *P*? Wenn *S* im ontologischen Zusammen Kraft ist, so ist Π eine Kraft, *P* eine Kraft, — ein Thun. Nämlich Π ist das kraftgewordene *S*, und ebenso *P*.

Man wende nun die Lehre von den zufälligen Ansichten

auf Selbsterhaltungen an. Im Vergleich mit einander werden Π und P unter den zuf. Ansichten erscheinen, etwa: $\Pi = \pi + \gamma$, $P = \varrho - \gamma$, zusammen $\Pi + P = \pi (+ \gamma - \gamma) + \varrho = \pi + \varrho$. Von dieser[5] „idealen Gedankenbrücke“ trete man nun in die Wirklichkeit, das heisst aber, zunächst doch nur auf einen Boden, der, so wenig wie das Sein des Seienden, selbst schon Wirkliches ist, aber zu diesem als nothwendige Ergänzung gehört.

Π und P seien zusammen, wenn S gleichzeitig mit P und R ontologisch zusammen ist. So erscheint $(+ \gamma - \gamma)$ als ein blosses Streben, $\pi + \varrho$ aber als ein Thun und kann man nun sagen, dies $\pi + \varrho$ ist jetzt das kraftgewordene S. Aber nur in einem gewissen abstracten Sinne, im concreten ist $\Pi + P$ als S zu betrachten.

Diese Π, P, ihr Zusammen u. s. f. mag der bekannte „Zuschauer“ auch sehen, auch scheinen lassen wollen. Wir wollen uns davor hüten, Holz zu schmieden.

Π einerseits, P andrerseits bildet dies Thun für ein inneres Geschehen, Π z. B. für die Vorstellung a, P für b. Dann ist (man vergleiche den §. 44 der Psychologie) π dasselbe zu $a - \frac{b^2}{a+b}$, ϱ dasselbe zu $\frac{b^2}{a+b}$, $(+ \gamma - \gamma)$ dasselbe zu der (gesunkenen) Hemmungssumme, über deren Sinken man indess den folgenden Abschnitt nachsehen wolle.

Wenn aber π und ϱ, d. h. Π und P, d. h. P, S, R Vorstellungen erzeugen können, warum sollten $N \ldots P, S, R, \ldots W$ nicht im Stande sein, eine räumliche Masse zu erzeugen, und zwar so, dass alles innere Geschehen, was unmittelbar zusammen gehörte, auch zu Einem untrennbaren (aber theilbaren) Kügelchen gehörte. Wir stützten dann das unvollkommene Zusammen auf π und ϱ, zu denen $H.$ ohne Widerspruch und Fiction gelangt, die Ausdehnung des Kügelchens auf $\Pi + P$ oder auch $\pi + \varrho$. Kugel, unvollkommenes Zusammen, Bewegungen im Sinne der Attraction und Repulsion, — die man vielleicht nach demjenigen beurtheilen muss, was man in der Folge über das Entstehen, Steigen und Sinken der Vorstellungen, $H.$ gegenüber, finden wird, — gehören zu einem äusseren Geschehen.

Aber dies wäre in der That nur ein Geschehen, ja nicht eine Bedingung eines anderen Geschehens oder gar eines Thuns, der Selbsterhaltungen.

Es ist dabei nun vorausgesetzt, dass, wenn auch die π und ϱ freilich nicht mit den Selbsterhaltungen geringeren Grades, die vom unvollkommenen Zusammen herrühren sollen, einerlei sind, sie doch mindestens ebenso gut das werden leisten können, was diese leisten sollen, wie man denn auch andrerseits wohl die bewusste Lehre von der Ausbreitung der dem Grade nach geringeren Selbsterhaltung durch das ganze Wesen dadurch ersetzen kann, dass man Π gleich fertig da sein lässt, aber von den Theilen π und $+\gamma$ ihrer zuf. Ansicht, wegen des Zusammen von Π mit P nur π zum Thun für das wirkliche Eingedrungensein bis zum Punkte oder für das Eindringen bis dahin, $+\gamma$ zu dem Streben macht, das unmittelbar in ein Thun zu fernerem Eingedrungensein oder zu fernerem Eindringen (von der Seite her ($+$), von welcher P mit S zusammen ist) bis zu dem Punkte der völligen Durchdringung beider Wesen werden würde, sobald P (mit dem Theile $-\gamma$ seiner zufälligen Ansicht) aus dem Zusammen mit Π wiche.

Bei dieser Erklärung ist nun wenigstens nichts als das reine ungeschminkte (ontologische) Zusammen der Wesen benutzt und neben ihm das Nichtzusammen und der Wechsel zwischen diesem und jenem Zusammen nöthig.

Wenn *Hartenstein*[14] meint, „Das „Zusammen" habe „doch entweder gar keine oder eine räumliche Bedeutung", so glauben wir gegen diese Meinung, die auch vielleicht *H.s* Meinung sein mag, oben[15] einen factischen Beweis geliefert zu haben. Die dort vorgetragene Ansicht vom secundären Gegensatze, die man übrigens nur etwa wie ein Gleichniss für eine vielleicht richtigere behandeln möge, zeigt, wie man ganz wohl an eine „Bedingung des wirklichen Geschehens" (neben dem ursprünglichen Gegensatze) denken kann, die nichts mit einem Zusammen in räumlicher Bedeutung zu thun hat.

Wenn nun *D.* (zweitens) den (theilbaren) Punkt verlässt und, auf Grund der Einsicht, dass Theilbarkeit sehr wohl mit Unzerlegbarkeit (Eintheilbarkeit mit Untrennbarkeit) bestehen kann, wirklich eine räumliche Ausdehnung für die Elemente der

Materie in Anspruch nimmt, so kann dies in einer Beziehung wohl ein Fortschritt heissen; allein *D.* hätte *H.* dann auch über eine andere, weiter unten noch zu erwähnende, Schwierigkeit hinweghelfen sollen.

Nun meint *D.* aber[8]: „Die Frage, wie gross man sich denn die absoluten Einheiten der Ausdehnung zu denken habe, ist an sich ungereimt, denn das Maass darf man nicht wieder messen wollen. Gewiss kleiner als jeder im sinnlichen Raum wahrnehmbare Unterschied. Nur möge man nicht etwa versuchen, um das Aeusserste zu thun, sie sich als unendlich klein vorzustellen“ .. „Fassen wir dagegen die Realen als die absoluten Einheiten aller Ausdehnung auf, so wird sowohl ihre Aneinanderreihung als ihr unvollkommenes Zusammen verständlich, und wir sehen uns von dem drückenden Widerspruch der Theilbarkeit des Punktes und seinen Consequenzen befreit.“ Es kommt mir vor, als habe *D.* wohl das Richtige geahnt, da er zwischen Theilbarkeit und Zerlegbarkeit unterschied, sei aber, eben als er den neuen Weg betreten wollte, auf die *H.*schen Bahnen zurückgeglitten. Er will, dass die Realen Einheiten der Ausdehnung, absolute (!) Einheiten derselben, ein Maass der Ausdehnung seien. Wir behandeln diese Begriffe zunächst so, als ob wir das, was in der Abhandlung den oben angeführten Stellen unmittelbar vorhergeht, noch nicht kännten. Niemand wird nämlich hier daran denken, dass es sich um dasjenige Ausgedehnte handle, was nicht weiter zerlegt werden kann, Jedermann vielmehr daran, dass es auf ein solches ankomme, das nicht mehr getheilt und gemessen werden könne. Nun möchte ich aber das endliche Ausgedehnte kennen, von dem es „ungereimt“ wäre, wenn man es als aliquoten Theil eines andern betrachtete, das selbst zwar n mal an einem andern abgetragen werden könnte, ohne $\frac{1}{n}$ von diesem zu sein, oder das dann nicht ein m faches ($m > 1$ vorausgesetzt) des $\frac{1}{m \cdot n}$ Theils jenes andern wäre. Es möchte immerhin „kleiner“ sein, „als jeder im sinnlichen Raum wahrnehmbare Unterschied“; aber die Unwahrnehmbarkeit muss dann eine relative z. B. für das menschliche Auge, die Fingerspitze oder dgl. sein. *D.* will hier, wie

H., eine Messeinheit, die dem Realen correspondire, wie ihm eine qualitative Einheit zukommen soll. Aber wie dieser von seiner Einheit, dem Punkte, nicht zum Messen kommen kann, so wird jener von seinem Maasse niemals zu der Einheit kommen, die er hier sucht. Hier, sage ich. Denn wenn es vor den oben angeführten Stellen heisst: „Das abstracte Bild eines Realen ist die absolute Einheit aller Ausdehnung. Jedes einzelne Reale ist nämlich nicht ausgedehnt in dem Sinne, in welchem der Materie Ausdehnung zukommt; denn in dieser hat das Aussereinanderseiende selbstständige Existenz, jedes Element der Materie ist real. Jedes einzelne Reale ist aber ausgedehnt, sofern es um der gegebenen Materie willen unendlich theilbar gedacht werden muss und ohne Widerspruch gedacht werden kann, wobei aber den Theilen selbstständige Realität nicht zukommt“ *), — so ist da von einer Einheit die Rede, die für den blossen Raum jedenfalls so gleichgültig ist, wie jede beliebige andere, und nur für den erfüllten, besser, für die Materie, Bedeutung hat. Diese Einheit kann die eines Kubikfusses, eines Kubikzolles, oder was man hier sonst annehmen will, sein.

Die Einheit der Realen soll sich in der Materie wieder finden. Dem glaubt man zu genügen, wenn man bis zum Untrennbaren gelangt. Man vergleicht nun den Raum mit der Materie; unvermerkt wird seine (Ein-) Theilbarkeit mit der Trennbarkeit der Materie verwechselt und man sucht nun das Untheilbare, aus dem das Theilbare, ähnlich wie das Trennbare aus dem Untrennbaren, bestehe. Dies soll nun hier das Bild des Realen sein und doch verschmähte man bei der Materie das theilbare Reale nicht!

Was die Schwierigkeit betrifft, mit der *H.* (ich will mich vorsichtig ausdrücken und nur sagen: hier wenigstens) von *D.* im Stiche gelassen ist, so besteht sie, ganz abgesehen von der Beziehung der Realen zu Raumpunkten, darin, dass *H.*

*) Diesen Worten voran geht ein Vergleich: Sofern die Realen Materie bilden, seien sie in derselben Weise Ausgedehntes, wie die absolute Zahleneinheit eine Zahl sei, nämlich der Anfang, das Princip aller Zahlen. Man hüte sich vor dieser Stelle! Die 6 kann nur gerade so in sechs 1, aus denen sie nicht entstanden, zerlegt werden, wie die 1 in sechs $\frac{1}{6}$.

sich in die Verbindung der Continuität des Raumes und der Incommensurabilität gewisser Linien, mit ihrer Eigenschaft, Punkte zu haben, nicht finden konnte, ohne sich in Widersprüche zu verwickeln. Man vergegenwärtige sich den Anfang des §. 278 der a. M. Hier heisst es im dritten Absatze: „Wo liegt denn der Widerspruch des theilbaren Punktes? Unerkannt liegt er im Begriffe des Fliessenden, des Continuum, worin man Theile unterscheidet, die doch nicht verschieden sein sollen, damit sie nicht auseinander fallen." Trotz der Bemerkung (§. 241, zweiter Abs.), dass man nur zu wählen habe zwischen der Durchdringung und der Baumwolle, konnten ihm als solche „Theile" doch nur Untheilbare (vgl. das. erster Abs.), Punkte dienen, die selbst (wenigstens zunächst) von der Hinfälligkeit des Continuums frei in einem widerspruchslosen Begriffe zu denken waren. Er wollte also das Theilbare aus Untheilbarem bestehen lassen, etwa wie das Trennbare aus dem Untrennbaren. Für das Merkmal der Untheilbarkeit sorgte er dabei (zunächst wenigstens) gut, indem er auf den Punkt verfiel; nun aber kam die Schwierigkeit, über die ihn *D.* nicht einmal weggeholfen hätte, wenn er gleich von vornherein, die Punkte ganz verschweigend, die „abstracten Bilder"[9] der Realen frischweg für (theilbare) Raumstückchen erklärt hätte; (denn *H.* duldete die bekannten „Pfennige"[10] doch wohl nur als Scheidemünze), über die er ihn aber mit den abstracten Bildern, die weder theil- noch untheilbar sind, ebenso wenig weghelfen dürfte. Was aber die Incommensurabilität betrifft, so bedurfte er ebenfalls feste Stützen, die mit ihrer Endlichkeit einem endlichen Verstande Ruhe gewährten. Dazu halfen ihm die starren Linien, welche fern von den Schrecken der Continuität blieben und sich in „die ganzen positiven Zahlen", die als „die Grundlage aller höhern arithmetischen Begriffe" über allem Tadel erhaben sind, fassen liessen. Man musste *H.* nachweisen, dass Continuität und Incommensurabilität keine Missgeburten der Schöpfung seien, dass er ihnen aber Wechselbälge unterschob, und nun auch andere gute Erzeugnisse der Schöpfung verdarb, um die Wechselbälge am Leben zu erhalten.

Wir wollen uns endlich (drittens) noch mit *D.s* Bemerkungen zur Attractionslehre beschäftigen. Gegen seine Frage[11]:

„Wenn schon die partiale Durchdringung zureicht, um auch in den nicht durchdrungenen Theilen, ebensogut wie in den durchdrungenen, die Selbsterhaltung zu erregen, warum kann es nicht dabei bleiben?" — lässt sich wohl nichts einwenden. Zusammen und Selbsterhaltung stehen in dem Verhältniss, dass jedes von beiden das andere fordert, keins von beiden, wenn es Bedingung des andern ist, mehr Ansprüche an dieses erheben kann, als es daran erhebt, wenn es für das von dem letzteren Bedingte anzusehen ist. Kann so wenig Zusammen so weit verbreitete Selbsterhaltung bedingen, warum soll so weit verbreitete Selbsterhaltung zur Bedingung für mehr als so wenig Zusammen werden?

Sehen wir uns nun das Bedingungsverhältniss zwischen Zusammen und Selbsterhaltung etwas näher an. Nachdem einmal im wirklichen Geschehen zwischen beiden unterschieden, das Zusammen (gewisser Wesen) als Bedingung der Selbsterhaltung angenommen und nun wohl erst in zweiter Linie auch das umgekehrte Verhältniss, dass die Selbsterhaltung ebenso die eine Bedingung des Zusammen sei (die andere ist die Bewegung), festgesetzt wird, mischt sich unwillkürlich der Gedanke an eine Ausbreitung in zeitlicher Linie, an die Unterscheidung eines Vorher und Nachher im einen, eines Nachher und Vorher im andern Falle, trotz der eigenen Lehre *H.s*, dass dies das Causalitätsverhältniss verderbe, ein. Im vorliegenden Falle ist dies sehr deutlich. Zwischen dem Vorhandensein der Selbsterhaltung in den Theilen der Wesen, die nach *H.s* eigenem Ausdrucke nicht zusammen sind, (wenn dieser Ausdruck nicht wegen des Umstandes, dass es sich hier um Fictionen handelt, seinen ontologischen Ernst verliert,) und dem Zusammen dieser Theile verfliesst offenbar eine Zeit, die von dem Zusammengehen ausgefüllt wird. Welchen Werth hat also dieses Zusammengehen?

Ich glaube, *D.* täuscht sich, wenn er meint, dass in dem, was ihm für die Attractionslehre annehmbar scheint [12], dasjenige vermieden werde, was er bei *H.* tadelhaft findet. Seine Annahme unterscheidet sich in diesem Punkte schwerlich von der *H.*schen. Nach ihm ist freilich Selbsterhaltung erst nur da, wo das Zusammen ist, und nicht da, wo dieses nicht ist. *H.*

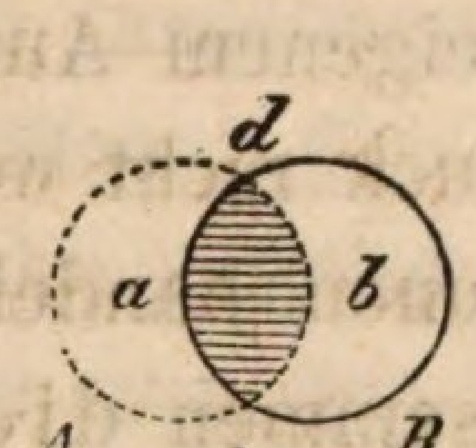
lässt sie sogleich um der Einheit des Wesens willen dort und hier sein. Was nimmt nun *D.* aber ferner an? Um der Einheit des Wesens willen lässt er die Selbsterhaltung weiter rieseln, weiter als das Zusammen wollte. Dieses war die Bedingung für ein Quantum Selbsterhaltung $= x$. Jedes folgende dx der Selbsterhaltung wird aber umgekehrt zur Bedingung für das folgende Zusammen*). Wenn aber so wenig Zusammen und die Einheit des Wesens $x + dx$ an Selbsterhaltung zu bedingen vermögen, warum müsste $x + dx$ an Selbsterhaltung und die Einheit des Wesens mehr als so wenig Zusammen bedingen?

Siebenter Abschnitt.

Die Psychologie Herbarts (erstes Stück).

§. 43. Von der Seele als Kraft.

Vorstellung nenne ich nicht das Vorstellen, auch nicht dasjenige, welches vorgestellt wird (das Bild), sondern die ganze Thatsache, dass etwas vorgestellt wird. In dieser Thatsache ist das Vorstellen nicht minder bestimmt, wie dasjenige, welches vorgestellt wird. Bezeichnen wir durch *a, b, c, d* .. ver-



*) In *a b c d* sind die Realen *A* und *B* zusammen, werden sie erregt. Die Erregung geht von den Theilen eines jeden der Wesen, die hier zusammen sind, auch auf die andern Theile über, mit denen sie in Einem Wesen zusammenhängen, weil jene im Zusammen stehenden Theile nicht selbstständig sind. Dies ist der einzige Grund jenes Weitergehens der Erregungen und dies wieder der einzige Grund des weitern Eindringens der Wesen in einander. Was heisst es nun, wenn *D.* (in Beziehung auf die nicht durchdrungenen Theile) ausserdem noch hinzufügt: „Die Bedingung der Möglichkeit ihrer Erregung ist aber, dass die Theile des einen Realen zusammenkommen mit Theilen des andern.“ Wodurch wird denn ausserdem noch diese Bedingung erfüllt? Durch einen Zauberschlag? Ist denn nicht das, was hier Bedingung heisst, dem ganzen Zusammenhange nach das blosse Bedingte von dem, als dessen Bedingung es hier untergeschoben wird?

schiedene Bilder, durch i', i'', i'''.. verschiedenes Vorstellen, so können wir durch $i' a', i' b', i' c'$, und andrerseits durch $i' a'$, $i'' a''$, $i''' a'''$ verschiedene Vorstellungen bezeichnen. Es ist hier dem Buchstaben, welcher das Bild angeht, derselbe Index gegeben, wie dem ihm beistehenden i. Das heisst: Ich stelle Mein, Du stellst Dein a vor, Ich stelle aber nicht Dein, Du stellst nicht Mein a vor; es giebt weder eine Vorstellung $i' a''$, noch eine Vorstellung $i'' a'$. Diese Symbole sind vielmehr ohne Sinn*).

Somit genügt es erstens nicht, dass Bilder: a, b, c da seien, damit Vorstellungen da seien. Denn weil a .. a ist, d. h. z. B. weil roth roth ist, deswegen wird roth noch nicht vorgestellt. Es ist aber zweitens auch nicht genug, dass die durch a, b, c .. bezeichneten Bilder vorgestellt werden können, was wir dadurch ausdrücken, dass wir den Buchstaben die obigen Indices geben, also schreiben a', b' .. $a'', b'' c''$... Es ist vielmehr

*) Wenn es Ps. §. 39 heisst: „Jede einzelne Vorstellung ist zuerst und für sich allein nur durch ihr Object, durch das was vorgestellt wird, hiedurch aber vollständig, bestimmt als eine solche und keine andre", so ist dies im Allgemeinen nicht richtig, kann aber wohl im Besondern richtig sein, nämlich unter der Voraussetzung, dass die Betrachtung sich nur auf die Vorstellungen einer und derselben Seele richtet und dass man nur Vorstellungen, denen ein und dasselbe Subjective (s. d. Text, dritter Abs.) zukommt, einer und derselben Seele zuertheilt.

Ich sagte oben, die Symbole $i' a''$ und $i'' a'$ seien ohne Sinn. Es ist indess möglich, dass dies nicht so allgemein gültig ist. Es mag vielleicht Vorstellungen geben können, die man ebenso wohl durch $i' a''$, $i'' a'$, wie durch $i' a'$, $i'' a''$ symbolisiren dürfte. Man denke sich eine Curve mit ihrer Tangente können, die eine als das Abbild einer Reihe von Vorstellungen, in denen i', die andere als Abbild einer Reihe von solchen, in denen i'' vorkommt, angesehen werden, so darf man vielleicht ferner annehmen, wie die beiden Linien den Berührungspunkt gemein haben, so möchten jene Reihen sich rücksichtlich einer gewissen Vorstellung verhalten. Ihr Verhalten in dieser Hinsicht mag sich dadurch ausdrücken lassen, dass man diese Vorstellung gleich richtig durch $i' a''$ und durch $i'' a'$ symbolisirt.

Die Richtung der Linien in ihrer Bestimmtheit bildet das Subjective der Vorstellungen in seiner Bestimmtheit ab. Für die Verschiedenheit der Objecte der Vorstellungen in jeder Reihe fehlt eigentlich das Analogon bei den Linien. Will man ein solches hinzufügen, so muss man dabei so verfahren, dass die Linien auch in Beziehung hierauf im Berührungspunkte einander vertreten können.

noch nöthig, dass auch wirklich vorgestellt werde, und darf man dieses nicht im mindesten leichter behandeln, als das Bild, darf es nicht im entferntesten übersehen oder übergehen, wo es auf eine genaue Bestimmung dessen ankommt, was man setzt, wenn man einer Vorstellung die Position ertheilt. Ohne dieses ist die Vorstellung, wie ein Ton, der zwar *fis* wäre, aber ein *fis*, das in gar keiner Octave läge.

Die Complexion aller derjenigen Vorstellungen, (ich schweige aber hier nur von Gefühlen u. dgl.) welchen ein und dasselbe Subjective zukommt, hat man als das geistige Ding anzusehen. Unter dem Subjectiven der Vorstellung verstehe ich das, was wir oben durch *i* und den dem *i* und *a* gemeinsamen Index ausgedrückt haben. Als Substanz des geistigen Dinges hat man die Ursache des gesammten Wirklichen zu betrachten, zu dem dieses Ding als integrirender Theil gehört, sofern sie Ursache dieses Dinges, dieser Vorstellungen und dieser Vorstellungen in der bestimmten Complexion ist, welche das Ding charakterisirt. Sofern jene Ursache aber nicht bloss hiervon, sondern in einer gewissen Rücksicht auch von gewissen Aenderungen in der Körperwelt und von einem Zusammenhange zwischen einem Geschehen in der Körperwelt und einem Geschehen in einem geistigen Dinge ist, kann sie erst Seele heissen.

Nämlich ausser Vorstellen (Fühlen u. dgl.), gehört es auch zum Geschäft der Seele, (z. B. bei einer gewollten Armbewegung) an einer Veränderung des Zustandes des Centralorgans mitzuwirken, (die andere Ursache ist das Centralorgan selbst), oder im Zusammenwirken mit dem Centralorgan etwa Empfindung zu erzeugen. Es ist dies aber nicht Geschäft eines geistigen Dinges.

Wir wenden uns nun zu *H.* Die Wesen sind nach *H.* insofern Kräfte, inwiefern sie mit andern von entgegengesetzter Qualität zusammen sind. Die Seelen sind gewisse von diesen Kräften. Die Wirkungen dieser Kräfte sind unter Anderem Vorstellungen. Sind diese Vorstellungen aber von der Art, wie wir sie oben beschrieben haben? Dass man die Thatsache, das Geschehen, worauf diese Beschreibung ging, nicht mit der Beschreibung der „Bilder“, „objectiver Vorstellungen“ [1] abfertigt, dessen war sich auch *H.* wohl bewusst. Ich glaube dies wenigstens

aus folgenden Worten entnehmen zu dürfen[1]: „Der Begriff des Ich setzt nicht das Subject als ein Thätiges dem Selbstbewusstsein voran: sondern er setzt es in das Selbstbewusstsein hinein, und bindet es an die Identität mit dem Objecte. Wenn wir aber gleichwohl in der Auflösung ein Subject überhaupt voraus zusetzen scheinen: so geschieht dieses in dem Sinne, als wir bei jedem Object ein Subject voraussetzen, für jedes Vorgestellte ein Vorstellendes annehmen müssen. Diesen Begriff würden wir überschreiten, wenn wir dem nämlichen Subject, welchem irgend ein Bild vorschwebt, nun noch ausser dem Vorstellen dieses Bildes sprungweise das Modificiren desselben Bildes zuschreiben wollten, wodurch es bei Gelegenheit desselben seiner selbst gewahr werden sollte. Ein solches Gewahrwerden ereignet sich zwar wirklich, es geschieht aber nicht sprungweise, sondern im natürlichen Laufe objectiver Vorstellungen. Besässe hingegen das Subject erstlich eine Thätigkeit, allerlei Fremdes vorzustellen, und zweitens eine andere Thätigkeit, sich selbst absolut über dem Vorstellen zu ertappen: so geriethe es in den allgemeinen Widerspruch des Dinges mit mehrern Merkmalen hinein, welchen wir in der letztern Hälfte des §. 33 entwickelt haben."

Wenn ich nicht irre, so soll der Ausdruck, der Begriff des Ich binde das Subject als ein Thätiges (und zwar Vorstellendes) an die Identität mit dem (vorzustellenden und vorgestellten) Objecte, so viel heissen, als, wenn man sagen würde, beim Quecksilber sei das Weiss an die Identität mit dem Flüssig, oder beim *fis* die Tonqualität *(fis)* an die Identität mit der Tonhöhe (seine Lage in einer bestimmten Octav) gebunden. Ich würde hiermit übereinstimmen, bestreite indess, dass dies Verhältniss in einem dieser Fälle das Verhältniss der Identität wäre. Wegen der Begründung meines Widerspruchs verweise ich den Leser auf eine frühere Betrachtung[2]. Wenn es nun weiter heisst, wir müssten „bei jedem Object ein Subject voraussetzen, für jedes Vorgestellte ein Vorstellendes annehmen", so fordert dies freilich der Begriff der Vorstellung in unserem Sinne; aber es fragt sich nun, wie denn die *H.*sche Metaphysik dieser Forderung gerecht wird, an welcher Stelle sie das bietet, worauf in jenem Begriffe die Nachfrage gerichtet ist. Man höre[3]:

„Das vorstellende Subject ist eine einfache Substanz, und führt mit Recht den Namen **Seele**. Die Vorstellungen enthalten nichts von aussen Aufgenommenes; jedoch werden sie nicht von selbst, sondern unter äussern Bedingungen erzeugt, und eben so wohl von diesen, als von der Natur der Seele selbst, ihrer Qualität nach bestimmt. Die Seele ist demnach nicht ursprünglich eine vorstellende Kraft, sondern sie wird es unter Umständen.“ Hiernach ist also die Seele das Vorstellende und ihr Vorstellen zugleich die thätige Kraft, welche die objective Vorstellung oder das Vorgestellte erzeugt (ervorstellt). Sie wird zu diesem Vorgestelltes Vorstellenden, was zugleich so viel ist, als: Erzeugenden, erst „unter Umständen“. Die Verschiedenheit in ihrem verschiedenen Erzeugen und Erzeugniss hängt dann von der Verschiedenheit der „äussern Bedingungen“, unter denen jenes und dieses entsteht, ab.

Ich ziehe hier nun noch einen Ausspruch an, den ich schon im vorigen Abschnitte angeführt habe[4]: „Durch das Wort Vorstellungen deuten wir zunächst auf das Phänomen, sofern es sich im Bewusstsein antreffen lässt: hingegen der Ausdruck Selbsterhaltung der Seele bedeutet den realen Actus, der unmittelbar das Phänomen hervorbringt. Dieser reale Actus ist nicht Gegenstand des Bewusstseins, denn er ist die Thätigkeit selbst, welche das Bewusstsein möglich macht. So gehören Selbsterhaltung der Seele und Vorstellung zusammen wie Thun und Geschehen.“ Hier sind unter den Vorstellungen also wohl die (oben erwähnten) objectiven Vorstellungen verstanden, unter den Selbsterhaltungen die vorstellende Kraft in den verschiedenen Rücksichten, wie die Verschiedenheit der objectiven Vorstellungen sie verlangt.

Aber hat dies nun wirklich einen Sinn?

Es ist eine populäre Ansicht, die ihre psychologische (vielleicht nicht eben schwierige) Erklärung verlangt, dass Ich durch meine Anstrengung (eine Art von Begehren) das wirkliche Vorstellen eines *a* schaffen könne. Mit der Anstrengung ist in dem Falle, an den man hier denkt, schon ein Vorstellen (eines *b*) verbunden, an das sich, wenn das wirkliche Vorstellen des *a*

eintritt, dieses anschliesst, ja, mit dem es, als Vorstellen, als das für dieselbe Seele (nach unserer obigen Definition, welche übrigens gar keine endgültige sein soll) identische Subjective, wirklich ganz und gar einerlei ist*). Nun glaube ich ist es eine Thatsache, deren Erklärung ich hier nicht unternehme, dass es vergessen wird, wie das Vorstellen, mit dem jene Anstrengung zugleich auftrat, eigentlich auf etwas ganz anderes (nämlich auf *b*) gerichtet war, als dasjenige ist, worauf sich in gewisser Weise diese bezog (das *a*), dass es vielmehr als ausgemacht betrachtet wird, jenes Vorstellen und die Anstrengung hätten einerlei Beziehungspunkte. Man denke hier an die Combination geistigen (und körperlichen dürfen wir hinzufügen) Geschehens da, wo man aus einem flüsternden Gespräch die Worte heraushören, oder in einer sehr kleinen Schrift die einzelnen Buchstaben sehen will, oder wo man bemüht ist, die Figur vorzustellen, welche Luther auf dem Reichstage zu Worms machte. Man denke aber auch an die Combination von körperlichem und geistigem Geschehen, welche man da findet, wo man bemüht ist (Zustand des Begehrens), etwa einen Kork in eine Flasche zu drücken (körperliches Geschehen). Der Erfolg gilt in allen diesen Fällen für eine Wirkung des vorangegangenen und mit den den Erfolg begleitenden Zuständen psychologisch und physikalisch verbundenen Geschehens, — und so entsteht die sonderbare Meinung von einer körperlichen, einer vorstellenden Kraft, einer Kraft, die im Sehen, Hören, Riechen u. s. f. wirken, oder einem Vermögen, das darin etwas leisten soll.

Meint man nun, *H.* habe seinen Begriff einer vorstellenden Kraft, wenn auch nur ganz von Ferne, aus dieser gemeinen Ansicht hergeholt, so will ich diese Meinung nicht für so gar verwerflich halten. Ich werde davon noch im folgenden Paragraphen reden; für den Fall, dass an ihr etwas Wahres ist, erlaube ich mir hier nur, *H.* aus seinen eigenen Worten zu richten[5]: „Manche Philosophen stehen in dem Wahne, der eigentlich reale Begriff der Kraft komme uns im Selbstgefühle des

*) Im ersten Absatze des §. 98 der Ps. werden die Vorstellungen nur auf Grund dessen, dass ihnen im Object etwas gemein wäre, einander „nahe" gerückt. Aber die Vorstellungen jener Seele sind sich alle noch durch etwas anderes „nahe", nämlich durch das gemeinsame Subjective.

eignen Strebens, Wollens und Handelns. Daraus entsteht eine heillose Pfuscherei in der allgemeinen Metaphysik, die an Psychologie nun gar nicht mehr erlaubt zu denken. Metaphysische Begriffe können überall nicht durch Gefühle bestimmt werden; in der Psychologie aber muss man sich sehr hüten, die noch ungeläuterten metaphysischen Begriffe, die wir aus dem gemeinen Denken auf uns selbst zu übertragen pflegen, nicht in dieser rohen Gestalt für Offenbarungen des Selbstbewusstseins zu halten; da sie nicht einmal zu richtigen Ausdrücken der Phänomene taugen, welche sich der innern Wahrnehmung darbieten. Wir können von realen Kräften, Vermögen, Strebungen, gar Nichts unmittelbar in uns wahrnehmen, und alle Einbildungen der Art, von der rohen Leibeskraft bis zur transscendentalen Freiheit sind nur Beweise, dass es eben an der Wissenschaft fehle, die wir hier suchen."

Kraft ist ganz und gar nur die Position eines Gegebenen, nur nicht die blosse Position *Kants* oder auch die absolute *H.s,* sondern die Position desjenigen, welches — mit objectiver Nothwendigkeit ist. Sie ist gar keine qualitative Bestimmung eines Gegebenen. Dagegen ist das Vorgestelltwerden, ist die Bestimmtheit des Subjectiven etwas, das zum Begriffe eines Gegebenen als qualitative Bestimmung gehört. Roth ist Roth, aber nicht „Von-Mir-Vorgestelltwerden des Roth", gerade wie Roth Roth ist, aber nicht Glühend-Roth. Nun soll zu dem „Von-Mir-Vorgestelltwerden des Roth" als Gegebenen die Nothwendigkeits-Position, als Wirkung die Kraft, als Geschehen das Thun gefunden werden. Das ist nach *H.* die Seele in einem gewissen Zusammen, die Selbsterhaltung der Seele bei einem gewissen Zusammen. Dass beides die Nothwendigkeits-Position zu dem „Von-Mir-Vorgestelltwerden des Roth" ist, das ist ihr Begriff. Wollte man aber in ihre Definition hineinbringen, dass sie etwas von dem wäre, was in dem „Von-Mir-Vorgestelltwerden des Roth" vorkommt, so verdirbt man ihren Begriff. Also bin Ich das Vorstellende, die Seele aber ist unter Anderem das Vorstellung-Erzeugende. Und wenn Mein Vorstellen ein Thun wäre, so ist doch dies gar nicht das Thun, welches Selbsterhaltung heisst [6].

Da nun eine Kraft, die nicht wirkte, eben so wenig Sinn

hat, wie ein Kreis, der nicht rund wäre, so ist die Seele als Kraft — Thun, und die Selbsterhaltungen sind die Seele, wo man die Bestimmung, dass sie „im Zusammen“ sei, in gewisser Weise weiter bestimmt.

§. 44. Von den Vorstellungen als Kräften.

„Vollends die Vorstellungen, einzeln genommen“, heisst es an der Stelle des §. 31 der Ps., von der wir im vorigen Paragraphen bereits das grössere Stück anführten, weiter, „sind keineswegs Kräfte, aber sie werden es vermöge ihres Gegensatzes unter einander“. Es ist mit den Vorstellungen, wie mit den sog. Absoluten. Die einzelne Vorstellung *i' a'* ist nicht Kraft, so wenig wie das einzelne Wesen von der Qualität *A*. Umgekehrt ist das Kraft gewordene Wesen nicht mehr Wesen, und die Kraft gewordene Vorstellung nicht mehr Vorstellung. Das Wesen *A* ist eben das Wesen *A*, die Kraft, zu der es wird, ist nicht eine gesetzte Qualität, sondern, wenn man will, eine setzende Qualität. Sie ist die Nothwendigkeits-Position eines qualitativ Bestimmten. Die Vorstellung *i' a'* ist ebenfalls nur die Vorstellung *i' a'*, — ist sie Kraft, so ist sie nicht mehr Vorstellung, sondern die Nothwendigkeits-Position eines qualitativ Bestimmten. Es mag hier nur vorläufig gleich bemerkt werden, dass, wenn man die Vorstellung als Kraft betrachtet, man eigentlich die ihr (dem Geschehen) als Thun zugehörige Selbsterhaltung unter einer gewissen zufälligen Ansicht in Betrachtung zieht.

Ich bestreite nun, dass sich die Wirkungsweise dieser psychologischen Kräfte von derjenigen, welche den Kräften der allgemeinen Metaphysik, den Kraft gewordenen Wesen zukommt, dadurch unterscheidet, dass der Begriff der Störung dort diejenige Geltung erlangt, welche man ihm hier abspricht. Man muss nämlich nicht dabei auf die Vorstellungen als Vorstellungen achten, aus denen die Kräfte geworden sind, denn diese werden freilich gestört; aber so wird im Kraftwerden auch das Wesen als Wesen gestört. Ja, es wird hierin beides sogar völlig zerstört, aufgehoben, in eine setzende Qualität verwandelt. Das ist aber eigentlich nicht das, was bei *H.* Störung, sondern was Ergänzung der absoluten durch die relative Posi-

tion heisst. Dieser Ausdruck muss übersetzt werden in den anderen: Umwandlung der gesetzten Qualität in die setzende. Die Frage nach der Störung richtet sich auf die Qualität. In demselben Sinne nun, in welchem die Qualitäten der allgemeinen Metaphysik unstörbar sind, in demselben Sinne sind es die der Psychologie *).

Der oberste Grundsatz, der in der allgemeinen Metaphysik die Wirkungsweise der Kräfte leitet, ist dieser: „Störung sollte erfolgen; Selbsterhaltung hebt die Störung auf, dergestalt, dass sie gar nicht eintritt.“ Der oberste Grundsatz, der in der Psychologie die Wirkungsweise der Kräfte leitet, ist dieser: „Vorstellungen werden Kräfte, indem sie einander widerstehen.“ Auch heisst es von der Wirkungsweise der Vorstellungen: „Das Verhältniss des Wirkens ist zusammengesetzt aus i und $\frac{1}{i}$, es ist also allemal $= 1$; und folglich kann man es aus der Rechnung weglassen. Das Verhältniss des Leidens $= \frac{1}{i}$ bleibt allein übrig, und bestimmt die Vertheilung der Hemmungssumme.“ Das Wirken hier entspricht dem Stören bei den Kräften der a. M., das Leiden hier dem Sichselbsterhalten dort. Wie die Selbsterhaltung dort, so ist das Leiden hier das einzige, welches als etwas Neues eintritt. Bei beiden kommt die Art des Gegensatzes in Betracht. Dagegen ist die Störung dort, das Wirken hier nichts, als das Kraftwerden selbst, so weit dies nicht noch von einer anderen Bedingung (dem Zusammen), sondern bloss von dem Vorhandensein des Gegensatzes überhaupt abhängt. Hierbei kommt also nur die Gattung Gegensatz in Betracht. Man wird aber hoffentlich nicht durch den Ausdruck: Leiden, sich an der Zusammenstellung dessen, was durch diesen Ausdruck bezeichnet ist, mit der Selbsterhaltung irre machen lassen. Der schädliche Einfluss dieses Namens wird sich paralysiren lassen durch die Erwägung der Bedeutung des Ausdrucks $\frac{1}{i}$. Der Uebergang zu dem reciproken Wer-

*) Hiergegen verstösst die Lehre vom übertragenen Gegensatze (in der Naturphilosophie) und die Complicationstheorie der Psychologie, wenn sie eine Vorstellung α, die einer andern β gleichartig ist, zu dieser in dem Falle in ein Gegensatzverhältniss bringt, wo sie mit einer der β entgegengesetzten complicirt ist.

the der Grösse einer Kraft ist doch wohl nicht so natürlich, als wenn ich bei dem Werthe dieser Grösse selbst bleibe. Halte ich mich aber an diesen, will ich von etwas reden, das mit der Grösse wächst und mit ihr abnimmt, so ist dies hier der Widerstand, den die Kraft einer andern leistet. — Ich will endlich noch aus *H.s* Schrift über die Subsumtion der Psychologie unter die ontologischen Begriffe folgende Worte hinzufügen: „Ueberdies ist in dem Begriffe des Strebens nicht bloss das Merkmal des Widerstrebens, sondern auch des Aufstrebens enthalten, worin eine Zukunft der Wiederherstellung unter möglichen günstigen Umständen gedacht wird, die nicht zu denken wäre, wenn man die Integrität der Vorstellungen aufgegeben hätte."

Der Begriff der Störung hat für den der Wirkungsweise der psychologischen Kräfte keine andere Bedeutung, als welche er für denjenigen der Wirkungskweise der Kräfte der allgemeinen Metaphysik erhält. Das Symbol $\alpha + \beta\ (+\gamma - \gamma) + m + n$ kann sowohl da dienen, wo unter $A\ (= \alpha + \beta + \gamma)$ und B $(= m + n - \gamma)$ Wesen, als wo darunter Vorstellungen verstanden wurden. Im ersten Falle haben wir in $(+\gamma - \gamma)$ ein doppeltes Aufstreben, damit einerseits A, andrerseits B — sei; nämlich als Wesen, nicht bloss wirke, als Kraft; und ein Widerstreben einerseits, damit es nicht dazu komme, dass B sei, andrerseits, damit es nicht dazu komme, dass A sei. Im zweiten Falle haben wir in $(+\gamma - \gamma)$ ein doppeltes Aufstreben, damit einerseits A, andrerseits B —, sei; nämlich als Vorstellung, nicht bloss wirke, als Kraft; und ein Widerstreben einerseits, damit es nicht dazu komme, dass die Vorstellung B, andrerseits, damit es nicht dazu komme, dass die Vorstellung A sei. Die Kraftcomponente $\alpha + \beta$ des Kraftgewordenen Wesens A ist die Selbsterhaltung ersten, die der Kraftgewordenen Vorstellung A die Selbsterhaltung zweiten Grades, d. h. eine Selbsterhaltung der Seele, sofern sie nur das Thun für einen Rest der Vorstellung A als Geschehen, bildet. Eben dasselbe gilt von $m + n$ in Beziehung auf B. Man darf nicht meinen, dadurch unterscheide sich das $+\gamma - \gamma$ bei den Kraft gewordenen Wesen von dem $+\gamma - \gamma$ bei den Kraft gewordenen Vorstellungen, dass es hier beiderseits wirklich bloss auf etwanige

zukünftige Setzung einer Qualität und Verhinderung der gegenwärtigen Setzung der dieser entgegengesetzten ankomme, dort aber beiderseits auf die gegenwärtige Setzung einer Qualität, nämlich der Vorstellungen, so dass also dort nicht $\alpha + \beta$ und $m + n$, sondern $+ \gamma$ und $- \gamma$ die Nothwendigkeitsposition der Vorstellungen, das Thun zu denselben, als Geschehen, die Selbsterhaltungen bedeuten. Man darf dies nicht meinen, wenn man wirklich die Wesen im Zusammen „ganz und ungetheilt wie sie sind" Kräfte werden lässt. Denn dann legt man die Componenten $\alpha + \beta$ und $m + n$ brach, schafft sich an ihnen ein Thun, das nichts thut, eine Kraft, die, ohne von einer entgegengesetzten gehemmt zu werden, gleichwohl ohne Wirkung ist.

Psychologische Kraft ist die Selbsterhaltung der Seele da, wo die Seele zu mehreren in einem Verhältnisse des Gegensatzes zu einander stehenden Selbsterhaltungen geworden ist. Ihr Wesen besteht darin, das zu wirken, was sie unter diesen Umständen wirken kann. Man sollte aber nicht die Hemmung, d. h. die Störung auf psychologischem Gebiete, als das Geschäft der psychologischen Kraft ansehen. Wie als die eigentliche Wirkung der Kraft der allgemeinen Metaphysik dasjenige betrachtet wird, nicht, was sie anderen anthun — sollte („Störung sollte erfolgen"!), sondern was sie unter gewissen Umständen schlechtweg thut, so hat man auch als die Wirkung der psychologischen Kraft dasjenige zu betrachten, (nicht, was sie anderen anthun sollte, kann man auch hier sagen, sondern) was sie unter gewissen Umständen schlechtweg thut. Und umgekehrt sollte man nur das diesem Geschehen zugehörige Thun als psychologische Kraft ansehen.

Schliesslich aber sind es nicht einzelne Selbsterhaltungen unter gewissen Umständen, nicht mancherlei psychologische Kräfte, sondern ist es die Eine Seele, die unter verschiedenen Umständen alles psychologische Geschehen wirkt. Wir haben nun schon oben einmal mit der Behauptung, dass die Seele unter Umständen zu einer vorstellenden Kraft werde, Abrechnung gehalten. Wir haben jetzt, wo wir noch über das „Streben vorzustellen" reden wollen, abermals mit dieser nicht glücklichen Entdeckung zu thun.

Ich halte mich hier an die vier letzten Absätze des §. 36

der Psychologie. Da soll eine Quantität des Vorgestellten eine Veränderung erleiden, während die „des Vorstellens, subjectiv genommen, unverändert" festgehalten wird; „die Thätigkeit des Subjects im Vorstellen soll unvermindert beharren, aber ihr Effect, das vorgestellte Bild, soll geschwächt oder gar aufgehoben werden". „Aber eine Thätigkeit," heisst es dann, „welche fortdauert, während ihr Effect, den sie vermöge ihrer Eigenthümlichkeit hervorbringen würde, durch etwas Fremdes zurückgehalten wird, eine solche kann man nur mit dem Namen eines Strebens bezeichnen.

Aus Vorstellungen wird demnach ein Streben vorzustellen, wenn entgegengesetzte Vorstellungen in einem und demselben Subject, das zum Selbstbewusstsein gelangen soll, vereinigt sind."

In dem Streben vorzustellen soll erstens ein Aufstreben liegen. Dies bedeutet, dass die vorstellende Kraft — zukünftig vielleicht sich ein Object erzeugt[1], (aber nicht, dass sie sich ein Zukünftiges als Object erzeuge!). In der vorstellenden Kraft kommt also ein Vorstellen vor, das noch nicht vorstellt. Sie gleicht einer bewegenden Kraft, die — einmal etwas bewegen würde, wenn sie aus dem Banne durch eine entgegengesetzte Erlösung fände, vorläufig aber — sich doch mit Bewegen beschäftigt, ohne etwas zu bewegen. Wer hier erinnern wollte, dass an dieser heillosen — Erfindung wohl jene im vorigen Paragraphen beregte popular-psychologische Ansicht Schuld trage, dem will ich nicht widersprechen. Ich denke daran, wie Jemand sich bemüht, die Figur vorzustellen, welche Luther auf dem Reichstage zu Worms machte, ohne dass sein Bemühen vorläufig Erfolg hätte. Da haben wir die vorstellende Kraft in einem Streben vorzustellen.

In dem Streben vorzustellen soll zweitens ein Widerstreben liegen. Wehren wir zunächst jene popular-psychologische Ansicht auch hier ab.

Zwei Seelen trage ich in meiner Brust,
Die eine will sich von der andern trennen.

Solche Worte drehen sich um „Bestrebungen", „deren man sich bewusst" ist. „Metaphysische Begriffe" aber „können überall nicht durch Gefühle bestimmt werden." [2]

Das Widerstreben ist so wenig, wie überhaupt das Wirken der Vorstellung als Kraft ein Angreifen. Es ist ein Vertheidigen. Der Gegensatz der Vorstellungen „kann angesehen werden als das, wovon sie sämmtlich leiden“.[3] Er und das Verhältniss der Stärke der Vorstellungen fordern eine gewisse Hemmung jeder einzelnen. Hieraus erwächst, indem die Seele mehrere entgegengesetzte Vorstellungen erzeugen sollte, eine hemmende Kraft, zu der die Seele nicht würde, wenn sie je eine der Vorstellungen, als Kraft, erzeugte. Der allgemeinen hemmenden Kraft widerstrebt jede einzelne, indem sie wirkliche Vorstellung anstrebt (Aufstreben). Hemmen und Streben ist beides zusammen ein Wirken einer und derselben Kraft, der Seele. Ich komme auf den Zwiespalt, in den die einfache Kraft hier mit sich selbst geräth, im folgenden Paragraphen zurück.

Genug das Streben gehört ganz dem Bereiche der Kraft, Position, Ursache*). Vermischt man hiermit das Vorstellen, ein dem Bereiche der Wirkung (ich unterscheide zwischen Wirken und Wirkung) zugehöriges, so tritt man aus der Metaphysik heraus. Das Streben vorzustellen ist in richtiger Uebersetzung ein Streben Vorstellung zu erzeugen. Es gibt kein (metaphysisches) Streben Meinerseits oder Deinerseits nach einem Object, als Vorgestelltem, sondern nur ein Streben einer Seele oder einer andern (meiner oder deiner) nach einer Vorstellung mit Subjectivem und Object.

Man könnte nun, um das blosse Subjective ohne Object, das Vorstellen ohne Vorgestelltes zu retten, ja selbst den Ausdruck: Streben vorzustellen zu verwenden, so sagen: Nicht das Subject ist freilich das Strebende, sondern die metaphysische Kraft, Seele genannt, strebt einem in der Hemmung der Objecte übrig gebliebenen Subjecte etwas vorzustellen. Also man denkt sich z. B. einem $i'a' = i'(r + x)'$ geht das Object zum Theil verloren. Dann haben wir bei $x' = 0$ einen Ueberschuss an Subjectivem. Dass dieses Subjective nicht mit verschwindet, dafür

*) Bezeichnen wir Alles was ist durch n, Alles, was nicht ist, durch x. Beides zusammen ist alles Mögliche. Einiges davon, — x — erliegt einer Noth und wird unmöglich. Es besteht nur im Streben wider eine Hemmung. Anderes — n — hat mit der Noth nichts zu schaffen, es ist nothwendig. So muss n sein und muss x nicht-sein.

liegt der Grund darin, dass die der Vorstellung $i' a'$ entgegengesetzte Vorstellung ihr in diesem Punkte (sie hat ja mit ihr einerlei Subjectives) nicht entgegengesetzt ist. So könne sich ein Ueberschuss an Subjectivem ansammeln*).

Ich denke an späterer Stelle auf diese Bemerkung zurückzukommen.

§. 45. Von der Einfachheit der Seele.

Wir haben schon an früherer Stelle die Meinung bestritten, dass nothwendig Ein Wesen, im Zusammen mit mehreren, die Rolle der Seele zu übernehmen habe, dass es unmöglich sei, mehreren Wesen im Zusammen diese Rolle zuzumuthen.

Diese Meinung hat, wie mich dünkt, ihren Grund darin, dass über dem Gedanken: die Wesen A und B sind ihrer zwei, — die Bestimmung, dass zwischen ihnen ein Zusammen besteht, wenn nicht vergessen, so doch geringer geachtet wird, als sie, vielleicht auch bei mässigen Ansprüchen, verdient. Oder ist dies Zusammen (das im Symbol $A + B$ durch dasselbe $(+)$ versinnbildlicht wird, worin der Zusammenhang der Theile der zuf. Ansicht Eines Wesens $A = \alpha + \beta \pm \gamma$, $B = m + n \mp \gamma$ [1] sein Abbild findet!), zumal etwa das ursprüngliche, so lose, ist die Einheit, die es schafft, so nichtssagend gegen die Einheit, welche auf der Einfachheit eines Realen beruhen soll? Man müsste doch erst beweisen — hat *H.* es gethan? — dass die Vorstellungen einer Seele in innigerem und auch anderem Zusammenhange stehen, als dass man das Zusammen zu seiner Erklärung benutzen dürfte. Wer weiss, ob uns dieses Princip nicht weiter führte, als das „grosse Princip" [2] *H.s.*

Die Seele, ursprünglich ein einfaches Wesen, soll im Zusammen mit anderen einfachen Wesen zu einer Kraft für die Erzeugung von mancherlei Vorstellungen werden. Alles aber, was sie erzeugt, stammt ganz aus ihr, und wenn es mancherlei ist, so muss sich dies in der zufälligen Ansicht, die man

*) Man vgl. die Anm. unt. d. Texte zu S. 215 dieses Buches. Wenn nun, wie für *H.s* objective Vorstellungen auch für die vollständigen Vorstellungen ein Gesetz der abnehmenden Empfänglichkeit gälte? — Man überlege auch, dass, wenn das Sinken der Vorstellungen ein Einschlafen ist, (vgl. Ps. §. 104) das übrig bleibende Subjective dasjenige eines Schlafenden ist.

von dem Wesen, das Seele werden soll, im Vergleiche derselben mit anderen einfachen Wesen, fassen kann, ergeben.

Nehmen wir an, die drei einfachen Wesen *A, B, C,* von denen *B* die zukünftige Seele ist, hätten Qualitäten, wie bez. w. Roth, Violett, Blau. Wenn nun Roth und Violett mit einander verglichen werden, so erscheint das letztere vielleicht blau, — es erscheint in einer zuf. Ansicht, aber doch einfach. Ebenso erscheint es vielleicht roth im Vergleich mit dem Blau, abermals in zuf. Ansicht, aber doch abermals einfach. Wenn es endlich mit Roth und Blau verglichen wird, so erscheint es, meine ich, violett, und ist seine eigentliche Ansicht hier seine zufällige. Dass es nun, statt in dieser violetten Einfachheit, als eine Verbindung von blau und roth erscheinen sollte, durch welche Künste will man das erreichen, wenn man strenge daran festhält, dass die Vergleichung von Roth mit Violett und von Blau mit Violett auf einen Schlag geschieht? Und wie will man es anfangen, wenn man die Vergleichungen nach einander anstellt, ein Zerfallen des Violett in roth, blau zu verhüten? Wie soll uns dies wohl auf die Seele als eine Kraft führen, welche mehreres und verschiedenes in Verbindung schafft, und welche es zwar in Verbindung schafft, aber es doch keineswegs in den Brei eines Einfachen zusammenrinnen lässt? Denn dass dies geschehe, ist doch wohl nicht einmal da die Absicht, wo von Complicationen und Verschmelzungen nach der Hemmung die Rede ist.

Im vorigen Paragraphen war von einem Zwiespalte die Rede, in welchen die Seele als einfache Kraft mit sich selbst geräth, indem sie, die einfache Kraft, doch unter Umständen zugleich in zwei zu zerfallen scheint, die einander entgegengesetzt sind und das Gleichgewicht halten. Hier liegt doch unzweifelhaft der Widerspruch „in Einem Subjecte“ [3], wenn auch dies Subject in einem mehrfachen Zusammen ist. Die beiden Vorstellungen *a* und *b* müssen von der Seele ganz erzeugt werden, und müssen zugleich das Gegentheil, müssen nicht ganz von eben derselben Seele erzeugt werden. Auch handelt es sich hier nicht um etwas, bei dem der bekannte „Trost“ in Anwendung kommen könnte, nicht bloss (!) um Raumbestimmungen.

Beiläufig mache ich hier noch darauf aufmerksam, wohin

die Annahme führt, zwei Reale müssten, im Falle ein Gegensatz zwischen ihnen bestände, Kräfte werden. Hier wehren sich zwei Reale gegen den gemeinsamen Gegensatz. Wer zwingt nun diese beiden streitenden Parteien zusammen? Das Zusammen ist entweder ein leeres Wort, oder es bedeutet bei den Realen wie bei den Vorstellungen wenigstens insofern ganz dasselbe, dass, wenn es hier in jenen Widerspruch hineinführt, ihm dort keine bessere Mission zufällt.

§. 46. Von der Bedeutung der Empfindungen als psychologischer Fundamentalereignisse. Von der Einfachheit der Vorstellungen.

Das Wort Ursache bezeichnet schon, wenn ich nicht irre, dass im gewöhnlichen Denken ursprünglich eine Sache für dasjenige angesehen wird, dem die Wirkung ihr Dasein verdankt. Als die erste Ursache einer Wirkung wird der Mensch sich zu erkennen meinen. Den deutlichsten Beweis dafür — ich muss aber den Leser bitten, ihn sich durch glaubwürdiges Zeugniss oder durch das Experiment zu verschaffen — liefert der Umstand, dass „dem gemeinen Denken“[1] da, wo von Kräften der Dinge die Rede ist, den Dingen auch das Begehren geliehen wird, das sich da findet, wo wir unsere „Kräfte“ gebrauchen. Dieser Zustand des Begehrens wird dann den Dingen angedichtet, wenn sie sich zu einem gewissen Ereignisse in einem ähnlichen Verhältnisse zeigen, in dem uns der arbeitende, handelnde Mensch zu seiner Arbeit, Handlung erscheint. Das Gewirkte, die That ist ein von dem Wirkenden, ich darf vielleicht sagen, unmittelbar oder mittelbar Hergekommenes. Die Sonne, welche die Wand bescheint, gleicht dem Maler, der sie bemalt. Der Geruch des Waldes nach dem Gewitterregen ist sein duftiger Odem. Der Klang der Glocken ist ihr weithin dringendes Rufen. Die Wärme des Zimmers im Winter ist die That eines behaglichen, unvergleichlichen Freundes. Und darf ich dem Wein, der die Wissenschaft des Feinschmeckers zum Richter über seine Güte wählt, nicht seinen Geschmack als seine That anrechnen? — Die ruhige Farbe und die Materialität der Dinge wird am spätesten als eine Wirkung derselben angesehen werden. Beide finden sich an den Dingen, und dass sie

eigentlich mit dem Wo des Dinges selbst nichts zu thun haben, davon sich zu überzeugen ist schon nicht Jedermanns Sache. Nun lasse man aber, nach Analogie etwa mit dem Geschmacke des Weines, der doch gleichfalls erst da gefunden wird, wo der Wein sich finden lässt, oder nach anderen Betrachtungen auch dieses als Wirkung des Gegenstandes angesehen werden, so mag es doch höchst schwierig sein, in gleicher Weise nun auch die räumliche Figur (die Localisation ihrer Theile, das Wo derselben) als Wirkung des Gegenstandes zu erkennen. Woher soll denn das Gewirkte kommen, worauf wollt ihr denn das Gewirkte beziehen? Aber wenn auch dieser Standpunkt überwunden würde, — so muss doch nun ein irgendwo Localisirtes die Ursache sein, von dem aus die räumliche Figur geschaffen wird und deren Mittelpunkt etwa sein Ort ist. Und wenn ihr auch das Wo verschmäht und alles was zum Raume gehört als Wirkung ansehen wollt, nun so müsst ihr ein anderes Wo schaffen, in dem die Ursache des Gewirkten sei, damit das letztere, wie es nöthig ist, irgendwo her komme.

Aber ich sage, dies ist gar nicht nöthig und das Gewirktsein hat mit einer Herkunft seinem Begriffe nach gar nichts zu thun. Sein Begriff wird durch diese Einmischung verdorben, und alle solche Reden, wie wir sie eben reden liessen, beweisen nur, dass man sich von dem gemeinen Vorstellungsverlauf noch nicht völlig emancipirt und dasjenige begriffen hat, von dem man ein echtes Merkmal zu haben beschwört.

Dem gemeinen Denken hat der Gegensatz zwischen ausser Mir und in Mir zunächst auch nur eine räumliche Bedeutung. Die Sinne sind die Fenster, durch die ich die Welt betrachte oder durch die sie in mein Inneres hineinscheint. Aber die Fensterscheiben sind nicht ohne Einfluss auf meine Wahrnehmung; die Welt würde sich mir ganz anders zeigen, wenn ich nicht hinter den Sinnen wohnte. Es soll nun dem Leser überlassen bleiben, zu untersuchen, durch welche Anlässe sich diese Ansicht modificiren mag, wie die Fensterscheibe nicht etwa das Auge des vorstellenden Subjects ist, sondern die Vorstellungsfähigkeit desselben oder das vorstellende Subject selbst ist; wie ferner sich allmälig zeigt, dass Gefühl, Affect u. dgl. wohl von den Dingen ausser Mir veranlasst werden, aber doch nicht so

von ihnen stammen, wie Farben u. dgl., dass sie vielmehr von Mir selbst herrühren. Ich will dies alles nur als ganz rohe Andeutungen angesehen wissen und fordere allein von dem Leser, dass er, sowie die Verunreinigung des Wirkens durch das Herkommen, ebenso die Classificirung meiner geistigen Zustände nach einer Abstammung von Aussen und Innen und von Innen auf das gemeine Denken als seine einzige Quelle zurückführe.

Wenn *Kant*[2] sagt: „Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, so ferne wir von demselben afficirt werden, ist Empfindung", so verdankt er diesen wie ein Axiom dastehenden Satz jenem unter dem Drucke des Empirismus stehenden Denken, welches noch nicht einmal von der Meinung in ihrer umständlichsten Form (s. o.) sich emancipirt hat, dass bei dem Wirken an ein räumliches Herkommen gedacht werden müsse. Dieser Empirismus lässt die geometrische Figur, welche mich afficirt, draussen stehen und lässt mich — ich überlasse es dem Leser, zu erwägen, wie — doch zu ihrer Anschauung kommen. Darin folgte ihm *Kant* nicht. Allein der Druck, den in jener andern Hinsicht diese schlechte Metaphysik auf ihn ausübte, duldete gleichwohl nicht, dass meine Vorstellungsfähigkeit zu ihrer Anschauung durch ein Wirken des Gegenstandes gebracht werde. So musste sie „im Gemüthe *a priori* bereit liegen". Damit soll übrigens keineswegs die Genesis der *Kant*'schen Ansicht von der Apriorität des Raums u. s. w. vollständig gegeben sein!

Wie hier *Kant*, so vermuthe ich steht *H.* in ähnlicher Weise unter dem Drucke jener gemeinen Metaphysik. Wenn ein der Seele äusseres Wesen auf sie eine Störung versucht, so empfindet sie. Die versuchte Störung von Seiten eines fremden Realen tritt hier an die Stelle der „Wirkung des Gegenstandes", das: „so fern wir von demselben afficirt werden" ist hier ersetzt durch die Selbsterhaltung, die sich nach dem Gegensatze zwischen der Seele und jenem Realen („so ferne wir von demselben",) richtet. Wahrnehmung räumlicher Formen u. s. w. sind nichts, was durch (versuchte) Störung und Selbsterhaltung entstände; dergleichen Formen werden hier — gespiegelt. Ganz im Innern der Seele aber entstehen erst Gefühle, Affecten, Begierden, Leidenschaften.

Man könnte wirklich sehr verführt werden, für die *H.*sche Seele in ihrer Stellung zu den anderen Realen den Menschen eines ziemlich niedrigen Empirismus in seiner Stellung zur Aussenwelt als Vorbild anzusehen.

Diesen Menschen afficirt ein äusserer Gegenstand, nun empfindet er, jene Seele erhält sich selbst gegen die (versuchte) Störung eines Realen, nun empfindet sie. Jener Mensch erfährt von Raumfiguren, die draussen stehen, objectiv bleiben und ihm doch erscheinen, — diese Seele erhält, wo sie Raumfiguren wahrnimmt, einen objectiven Schein. Treibt nicht das Blut in die Zornader, treten die Augen nicht aus den Höhlen, wo der Affect des Zorns in des Menschen Innerem sich erhebt, fällt nicht der ganze Mensch zusammen im Affecte des Schrecks, hebt sich die Brust nicht im frohen Selbstgefühl, und will sie nicht springen im sehnsüchtigen Begehren? So stürzen die Vorstellungen hervor in der zürnenden Seele, so fahren sie herunter in der erschreckenden; es hebt eine Vorstellung im Lustgefühl die Brust der Seele und will sie sprengen im Begehren.

Am Ende hat gar, wie der Mensch auch die *H.*sche Seele noch — eine Seele. Denn schliesslich bist Du doch nicht Deine Seele. Sie ist mit ihren Selbsterhaltungen, ihren Kräften gar nicht weniger ausser Dir, dem eigentlichen vorstellenden, fühlenden u. s. w. Subjecte, wie die anderen Kräfte, die aus den anderen Wesen wurden.

Lassen wir uns nun einmal auf *H.s* Ansicht von der Ursache ein, so ist wirklich gar nicht abzusehen, warum nicht ebenso wie die Empfindungen, — auch die Vorstellungen im engeren Sinne, die Wahrnehmungen räumlicher Figuren, Gefühle, Affecten, Begierden psychische Fundamentalereignisse, unmittelbar auf Selbsterhaltung der Seele beruhendes Geschehen sein sollten. Dem Einwande, dass die einfache Seele auf eine versuchte Störung von Seiten eines einfachen Wesens auch nur durch einen einfachen innern Zustand antworten könne, dass aber nur unter den Empfindungen solche einfache Zustände anzutreffen seien, wird man begegnen können. Solche Einfachheit, wie im Empfindungsgebiete, lässt sich wohl, wenn nicht viel-

leicht gar in allen, so doch in den angedeuteten Gebieten psychischer Ereignisse auch finden.

Wie verhält es sich übrigens mit der Einfachheit der *H.*-schen einfachen Empfindungen? Wir wollen einmal die Einfachheit des „roth, blau, sauer, süss“ [3] zugeben. Aber macht denn dessen Einfachheit die *H.*schen einfachen Empfindungen zu Einfachen? Da heisst es [4] von „den einfachen Empfindungen Roth und Blau, oder *cis* und *gis*. Diese Farben und diese Töne, bloss als Empfindungen, oder noch besser, bloss als Empfundenes betrachtet, sind vollkommen ebenso einfach, wie man sich die Qualitäten denken muss.“ Was bedeutet hier die Correctur: „oder noch besser“? Man wolle doch ja nicht das, was wir das Subjective in der Vorstellung genannt haben, über dem Object vergessen! Wir wollen einmal annehmen, es wäre auch das Object (der Ausdruck „Empfundenes“ besagt eigentlich schon zu viel, wo von „roth“ u. s. w. die Rede ist) unzweifelhaft einfach, ist denn darum auch schon die Empfindung ein Einfaches? Und was bedeutet die Restriction: „bloss als“ .. „betrachtet“? Es müsste doch bedeuten: Ich soll das Roth bloss als Roth betrachten. Das thue ich aber nicht, wo ich das Roth als ein Roth von bestimmter Intensität betrachte, ich thue es auch nicht, wo ich es als eine momentane Erscheinung betrachte. Wenn ich bei den einfachen Vorstellungen an solche denke, „wie sie in einer momentanen Auffassung durch die Sinne würden entstehen können“ [3], so denke ich das ganze Ereigniss, welches hier als fundamentales betrachtet werden soll, wenigstens als durch zwei*) einfache Merkmale bestimmt: erstens durch das „roth, blau, sauer, süss“ und zweitens durch die Momentaneität. Es ist eitel Täuschung, wenn man meint, nicht die Momentaneität, nur die zeitliche Ausdehnung sei unverträglich mit seiner Einfachheit.

*) Mit der Bestimmung einer Vorstellung als einer momentanen verbindet sich die weitere Bestimmung, in welchem Augenblicke die Vorstellung auftreten soll. — Die Zeit, also auch Zeitbestimmungen gehen das wirkliche Geschehen eigentlich gar nicht an. Man weiss: „es flösse gar keine Zeit“, wenn alles Reale „in einem Maximum der möglichen Durchdringung sich ursprünglich“ befände (A. M. §. 301). So kommen wir denn wohl hier zu den Momentanvorstellungen, wie bei der Materienconstruction zu den reellen Punkten (vgl. d. B. §. 34).

§. 47. Bemerkung zum Begriffe der Stärke der Vorstellungen.

Was *H.* (einfache) Vorstellungen nennt, sind keineswegs allein Vorstellungen in dem Sinne, wie ich sie jetzt habe, indem ich mir die Farbe der Augen meines längst verstorbenen Vaters oder den Ton der Stimme meiner gleichfalls schon lange verstorbenen Mutter vorstellend vergegenwärtige, sondern zugleich Empfindungen, wie ich sie jetzt habe, wo ich die Farbe dieses Papiers sehe, das Ticktack meiner Wanduhr höre. Ferner gehört dazu alles, was Träume an (einfachen) Empfindungen und Vorstellungen (in jenem engeren Sinne), was Nachbilder (den ursprünglich Wahrgenommenen ähnliche oder complementäre), Hallucinationen, Illusionen an (einfachen) Empfindungen bieten.

Wenn ich nicht irre, so unterscheidet *H.* Empfindungen und Vorstellungen, als psychische Facta, höchstens durch die Stärke. Sieht man aber auf den Erklärungsgrund, so scheint wenigstens mit dem Eintreten einer Selbsterhaltung eine Empfindung erzeugt werden zu sollen [1]. Das Maass der Stärke zweier Empfindungen findet er in der Intensität ihrer Objecte. Danach wird auch die Stärke zweier Vorstellungen, dieselben mit einander verglichen, an der Stärke der Objecte ihren Maassstab finden. Z. B. die Intensitäten zweier Farben verhalten sich wie a zu b, so werden sich die Empfindungen beider zu einander ihrer Stärke nach auch wie a zu b, und ebenso die Vorstellungen beider, der Stärke nach, wie a zu b verhalten. Aber die Empfindung mit einem a als Object und die Vorstellung mit demselben a als Object werden sich ihrer Stärke nach, die erste zur zweiten, verhalten wie $a : v \, . \, a$, wo $v < 1$ ist. Die Vorstellung a stammt nun aber genau von derselben Selbsterhaltung, wie die Empfindung a, und wenn sie im Verhältniss zu der Stärke dieser nur eine Stärke $v \, . \, a$ besitzt, so liegt der Grund dafür in den Hemmungen, welchen sie unterworfen ist.

Blau $= b$ sei gegeben in zwei Empfindungen, als Dunkelblau und Hellblau. Der Qualität nach sei das Object im einen Falle genau dasselbe, wie im anderen, aber seine Intensität im einen verhalte sich zu derselben im anderen Falle wie $s_{,} : s_{,,}$.

So werden sich auch die Empfindungen ihrer Stärke nach wie $s_{\prime} : s_{\prime\prime}$ verhalten. Nun wird aber eine Vorstellung des b von der Intensität $s_{\prime}$ im Verhältniss zu der Stärke der ihr entsprechenden Empfindung nur die Stärke $v . s_{\prime}$ haben. Darf man jetzt sagen, das Object der Empfindung verhält sich zu demjenigen der ihr zugehörigen Vorstellung der Intensität nach wie $s_{\prime} : v . s_{\prime}$? So dass also diese Vorstellung ein helleres Blau zu ihrem Object hätte, als jene Empfindung zu dem ihrigen? Es scheint *H.* selbst*) problematisch gewesen zu sein, ob man die Stärke der Farben-Vorstellungen (im weiteren Sinne) nach dem Hell und Dunkel der Farben messen sollte [2]. Man substituire also in der obigen Betrachtung statt der Farbe, einen Ton *fis* als *b*, ein bestimmtes *forte* als $s_{\prime}$ und ein bestimmtes *piano* als $s_{\prime\prime}$. Es fragt sich, ob die Vorstellung des — b mit $s_{\prime}$ —, deren Stärke sich also zu derjenigen der Empfindung des — b mit $s_{\prime}$ — wie $v . s_{\prime} : s_{\prime}$ verhielte, einen Ton b zum Objecte hätte, dessen Stärke (*forte* .. *piano*) sich zu derjenigen des Tones, welchen diese letztere Empfindung zum Objecte hätte, wie $v . s_{\prime} : s_{\prime}$ verhielte?

Wenn Empfindung b und Vorstellung b sich durch nichts unterscheiden, als durch die Stärke ihrer Objecte, so muss jedes noch so grosse $v . s_{\prime}$ kleiner sein, als jedes noch so kleine $s_{\prime\prime}$. Denn sonst würde die Vorstellung, von der es gelten soll, nicht mehr Vorstellung, sondern Empfindung sein. In diesem Falle würde sich die Reihe der Vorstellungen (im weiteren Sinne) ihrer Stärke nach so ordnen:

$$s_{\prime} > \text{----} s_p > \text{----} s_z > v . s_{\prime} > \text{---} v . s_p > \text{---} v . s_z > \text{--}$$

Wenn aber das Object irgend einer Vorstellung an Stärke dem Objecte irgend einer Empfindung — bei der Gleichheit der Qualität des Objects — gleich oder gar über-

*) „Die Farben,“ heisst es Ps. §. 52, „haben ebenfalls zum wenigsten zwei Dimensionen“ . . . „Es scheint zwar eine dritte Dimension vorhanden zu sein, nämlich in dem Gegensatz des Hellen und Dunkeln, welches, auf die Mitteltinte aller übrigen Farben bezogen, Weiss, Grau und Schwarz ergeben dürfte; während doch auch alle reinen Farben bei den Extremen der Verdunkelung oder Erhellung in Schwarz und Weiss überzugehn pflegen. Allein eben aus diesem letztern Grunde laufen wir hier Gefahr, die Intensität der Vorstellungen (den Unterschied des *a*, *b*, *c*) zu verwechseln mit ihrer specifischen Verschiedenheit (dem *m*, *n*, *p*).“

legen sein darf, wenn also z. B. um den nächsten Fall zu nehmen $v \cdot s_{,} \overline{\overline{>}} s_{z}$ soll sein können, so muss die Vorstellung den sie von der Empfindung unterscheidenden Charakter noch von etwas Anderem erhalten, als dadurch, dass die Stärke ihres Objects geringer wäre als die Stärke des Objects der ihr entsprechenden Empfindung. Kurz es genügt dann nicht, dass etwa bloss $\frac{v \cdot s_{,}}{s_{,}} = v < 1$ wäre.

Wollte man nun nach einem solchen anderen Grunde suchen, so bitte ich nur noch, erstens, ja nicht auf einen Unterschied zwischen einer Selbsterhaltung der Seele bei noch bestehendem Zusammen derselben mit einem anderen Wesen und einer Selbsterhaltung nach aufgehobenem Zusammen derselben mit dem (störenden) Wesen zu bauen [6]. Zweitens warne ich davor, dass man der Unterscheidung zwischen der noch ungehemmten Vorstellung (im weiteren Sinne) und der bereits der Hemmung verfallenen zu viel traut. Ich denke hierbei daran, dass man nur die erstere als Empfindung gelten lassen wollte [1], zugleich aber die *H.*sche Ansicht aufnähme, dass in der Seele einmal erregte Vorstellungen (Selbsterhaltungen) auch in der Seele blieben. In diesem Falle könnte die Fähigkeit einer bereits vielfach zu Selbsterhaltungen erregten Seele, Empfindungen zu erzeugen, auf ein Minimum oder wohl gar auf Null reducirt werden müssen [3].

Uebrigens bemerke ich noch, dass $v \cdot s_{,} < s_{,}$ niemals als Kräftezahl (um mich kurz so auszudrücken) eine Bedeutung erhalten kann [4], wiewohl sie factisch bei *H.* [5] eine solche erhält, sondern dass hierfür immer nur die Zahl der ihr zugehörigen Empfindung (Selbsterhaltung) in Betracht kommt.

§. 48. Vom zeitlichen Entstehen der Vorstellungen.

Man erlaube mir nun, hier sogleich in das spätere Capitel „vom zeitlichen Entstehen der Vorstellungen“ einzutreten. Dem Satze [1]: „dass einmal gebildete Vorstellungen in der Seele bleiben“, auch nachdem die Ursache ihrer Bildung aufgehört hat, sowie der Art seiner Verwendung an dieser Stelle, kann ich nicht beitreten. Jedem Differential der Zeit soll ein Differential eines Vorstellungsquantums ent-

sprechen, dies soll entstehen, bleiben und durch alles in der Folge Entstehende zu einer endlichen Grösse anwachsen. Das Integral dieses Differentials kann aber auch in unendlicher Zeit das Maximum des Vorstellungsquantums, $\beta\varphi$, nicht übersteigen. Es soll die Gleichung gelten $dz = \beta(\varphi - z)\,dt$.

Als Beleg für den Satz giebt *H.* an, dass ohne seine Gültigkeit nach den Untersuchungen, die er vor der jetzt von uns besprochenen Stelle geführt, „nimmermehr ein Selbstbewusstsein zu Stande kommen“ könne. Nun will ich auch einmal zugeben, das Zustandekommen des Selbstbewusstseins fordere das Vorhandenbleiben von Vorstellungen; warum sollte ich aber auch zugeben, dass es zugleich bei *H.* fordere, diese Vorstellungen sollen sich im Bewusstsein oder selbst in der Seele behaupten, auch nachdem das Zusammen der Seele mit den störenden Wesen aufgehört? In der bisherigen Andeutung über die Erklärung des Selbstbewusstseins liegt gar kein Grund vor, warum ich nicht nach den ausgeschriebenen Worten fortfahren soll: und dass die Seele zu diesem Zwecke immer mit anderen Wesen zusammen bleibt. So schwebt der Satz in der Luft, ungerufen von dem Erkenntnissprincipe. Das Realprincip aber, die Selbsterhaltung, verbietet ihn sogar. Die Selbsterhaltung bildet, als das Thun der Seele, gleichsam die Position zu der Vorstellung, dem Geschehen. Hört sie nun auf, und sie muss aufhören, wenn die (versuchte) Störung, wenn das Zusammen aufhört, so fehlt der Vorstellung die Position, wir haben ein Was ohne Sein. Man bilde sich ja nicht ein, das Gesetz der Trägheit oder Beharrung hier metaphysisch anwenden zu können. Eine Metaphysik, welche dies Gesetz anwenden wollte, müsste doch immer auch die Kraft der Trägheit metaphysisch anwenden, in ihr die Position des Geschehens nach dem Gesetze der Beharrung festhalten. Hier aber, bei *H.s* Beharren des wirklichen Vorstellens ohne beharrende Selbsterhaltung, ist die Position aufgegeben. Denn die Seele selbst, ohne in einer besonderen Verfassung zu sein, die Seele im Ansich, ist ganz ungeschickt zum Tragen des besonderen Geschehens.

Der hiermit abgewiesene Satz wird nun an dieser Stelle folgender Maassen verwandt. Obgleich angenommen wird, dass

die Störung eine Zeitlang dauere, so hat dies doch offenbar nur für das Auftreten, nicht aber für das Bleiben der einzelnen dz Bedeutung. Für jedes einzelne dz hört nach seinem Auftreten die (versuchte) Störung auf, sonst wäre die Cautel vom Bleiben der Vorstellungen ganz überflüssig. Also wie die Zeit ein dt über dem anderen schwinden lässt, so soll auch jene Störung (s) ein ds über dem anderen schwinden lassen. Ich weiss nicht, warum der Störung dies geschehen sollte, und dem ihm zugehörigen Zusammen, und der ihr zugehörigen Selbsterhaltung nicht? Wenn es aber der Selbsterhaltung geschieht, so ist es unzweifelhaft, dass man hier nie zu einem Vorstellen von endlicher Stärke gelangen kann, und dass demnach das Integral $z = \varphi(1 - e^{-\beta t})$ nur ein mathematischer Ausdruck wenigstens ohne diejenige psychologische Bedeutung ist, welche ihm *H.* geben will. Denn da jedes dem dt entsprechende dz seine Selbsterhaltung verliert und demnach über dem folgenden, wenn ich so sagen darf, verschwindet, so wird sich niemals ein dz in der Seele ansammeln.

Betrachten wir nunmehr die Elemente der Gleichung

$$\beta(\varphi - z)\,dt = dz.$$

Was zunächst φ betrifft, so darf darunter nichts Anderes verstanden werden, als was die Seele, vermöge ihres Gegensatzes zu dem die Störung versuchenden Wesen im ontologischen Zusammen mit demselben, thun kann und thut. Das „Maximum der möglichen Stärke für jede Vorstellung“ ist eine Vorstellung von der Stärke dieses Thuns, also von der Stärke φ.

Von einer „Stärke der Störung“ darf gar weiter keine Rede sein. Diese ist immer, wie [4] bei den Vorstellungen das „Verhältniss des Wirkens“, $= 1$. Mit etwas anderem als der Stärke der Selbsterhaltung ($= \varphi$) haben wir hier gar nicht zu thun. Diese mag auf Grund der Annahmen des §. 339 der A. M. eine Function der Zeit sein können. Man wird dann, nach der Analogie mit einer anderen Entwicklung [5], etwa sagen: Nach der Zeit t sei die erzeugende Kraft $= \varphi$, welche also eine Function der Zeit, $= ft$, sein soll. Nach derselben Zeit t sei das erzeugte Quantum wirklichen Vorstellens $= z$. So ergiebt sich, (ebenso wie für den Fall, wo φ nicht eine Function der Zeit ist)

nur eine Gleichung von der Form $(\varphi - z)\, dt = dz$, oder wie wir früher [2] geschrieben haben: $(V - v)\, dt = dv$.

Allein woher kommen nun die *dt* und *dz*? Auch mit dem geringsten Zusammen muss die vollkommene Selbsterhaltung dasein. Warum ist nun nicht auch sogleich die vollkommene, einfache Vorstellung da? Woher kommt ihr das Wachsen? Die Versetzung derselben mit der Zeitlichkeit, die Annahme eines Entstehens derselben während einer Zeit, ist gegen die Voraussetzung, die von einfachen Vorstellungen: roth, *fis* und dgl. spricht, in denen doch keine Zeitlichkeit gedacht werden darf. Freilich ist jene Voraussetzung auch nicht rein gehalten, da wir ja in den einfachen Vorstellungen ausser jenen einfachen roth, *fis* u. s. f. noch die (Intensität) Stärke derselben mit in den Kauf kriegten. Wenn wir uns nun auch der Einwendungen dagegen entschlagen, so folgt daraus doch nicht, dass wir nun ebenso alle Einwände gegen das zeitliche Anschwellen und Minderwerden derselben aufheben müssten.

Hiernach mag man die folgenden Betrachtungen über die Hemmungssumme und das Hemmungsverhältniss beurtheilen. Ausserdem wolle man noch dieses erwägen. *H.* sagt [3], es verstehe sich von selbst, dass eine Vorstellung, die nicht gerade die erste ihrer Classe sei, für das vorstellende Wesen, schon andere entgegengesetzte im Bewusstsein antreffen werde; und dass sie von der Hemmung durch dieselben zu leiden habe, schon während der Zeit ihrer allmäligen Erzeugung. Nun bedenke man, dass während jenes vermeintlichen zeitlichen Entstehens der Vorstellung die zu ihr gehörige Selbsterhaltung bereits fix und fertig da sein muss. Man bemerke dann weiter, dass eine Vorstellung gehemmt wird, wenn sie vernichtet wird, die Selbsterhaltung dagegen gehemmt wird, wenn sie (man wolle dies aber nicht missverstehen!), statt der Erzeugung der Vorstellung, eine andere Arbeit, nämlich die, andere Vorstellungen zu vernichten, andere Selbsterhaltungen am Erzeugen eines wirklichen Vorstellens zu hindern, übernehmen muss. Das Wort Hemmung hat für die Selbsterhaltung einen andern Sinn als für die Vorstellung. In ihr wird die Vorstellung zerstört, die Selbsterhaltung aber keineswegs, sondern nur auf eine andere Thätigkeit gerichtet. Diese Hemmung aber, dünkt mich,

vollziehen und erleiden die Selbsterhaltungen von Anfang an, und es ist eine ganz willkürliche Annahme, dass die Selbsterhaltungen zunächst wirkliches Vorstellen erzeugen müssten, und danach erst anfingen, sich in ihrer Thätigkeit zu hemmen. Trifft eine Selbsterhaltung (nicht: Vorstellung) schon andere ihr entgegengesetzte im Bewusstsein an, so wird sie nur soviel Vorstellen erzeugen, als der Gegensatz gegen diese anderen es duldet.

§. 49. Das Sinken der Vorstellungen und seine Voraussetzungen überhaupt.

Gesetzt es sei in der Seele nichts als die eine Vorstellung von der Stärke a, so ist die Ursache dieses Geschehens das Thun, die Selbsterhaltung, welches oder welche aus dem Zusammen des *M*, der Seele, mit dem Wesen *A* entspringt. Hätte sie allein die Vorstellung von der Stärke b, oder allein die Vorstellung von der Stärke c, so müsste man ebenso sagen, nur dass jetzt *B* bezw. *C* die Stelle von *A* einnähmen. Es sind hier aber immer im *H.*schen Sinne einfache Vorstellungen gemeint. In allen diesen Fällen ist die ungehemmte Vorstellung die Wirkung des ungehemmten Selbsterhaltung. Darf nun *H.* annehmen, dass bei vollem oder minderem Gegensatze der Vorstellungen, bez.w. Selbsterhaltungen von der Stärke a, b und c dieselben jemals zugleich ungehemmt in der Seele seien und erst in unendlicher Zeit in den Zustand des Gleichgewichts eintreten? Sind die Voraussetzungen der Gleichung

$$(S - \sigma)\, dt = d\sigma$$

gegründet? Hören wir *H.*: „da wir von Vorstellungen reden, so dringt sich zuerst die Bemerkung auf, dass in Ansehung ihrer es nicht erlaubt ist, das Gleichgewicht als ihren anfänglichen Zustand vorauszusetzen. Vielmehr sind sie ursprünglich alle ganz ungehemmt; eben in diesem ihren natürlichen Zustande bilden sie auch (wofern nur ihrer mehrere entgegengesetzte beisammen sind) eine Hemmungssumme; diese nun muss sinken, und hiemit ist sogleich eine Bewegung der Vorstellungen vorhanden.“ Wie aber, wenn der ganz ungehemmte Zustand der Vorstellungen nur unter der Voraussetzung der natürliche wäre, dass je eine allein oder wenigstens nur solche zugleich in der Seele aufträten, die in gar keinem Gegen-

satze zu einander ständen? Das erste Recht auf die Forderung eines natürlichen Zustandes hat nach dem System die Seele, danach kann sich also nur das Recht des Secundären, der ungehemmten Vorstellungen richten. Nun ist der natürliche Zustand der Seele in ihrem Zusammen mit Einem Wesen *A*, dass sie sich ganz gegen dieses selbsterhalte. Die Selbsterhaltung wirkt hier eine Vorstellung, als das Geschehen zu ihrem Thun. Der natürliche Zustand der Seele, in ihrem Zusammen mit *A* und *B* ist, dass sie sich gegen diese beide selbsterhalte. Dieser natürliche Zustand wird dabei nun gar nicht beeinträchtigt, die Selbsterhaltung gar nicht geschwächt, wenn das Geschehen, welches diesem Thun in der Seele folgt, nur zum Theil ein wirkliches Vorstellen, zum Theil aber ein blosses „Streben vorzustellen" ist. Der Zustand der Spannung gegen *A* und *B* bleibt hier derselbe; bliebe er das nicht, so würde er ja auch bei der Geltung des *H.*schen Gesetzes allmälig ein anderer werden und — wenn wir festhalten, dass überhaupt nur bei dauerndem oder vorhandenseiendem Zusammen Selbsterhaltung da ist — den unnatürlichen Zustand der verminderten Selbsterhaltung bei gleichbleibender Störung bedeuten.

Darf ich hier an ein Stück aus der Materienconstruction erinnern und für den vorliegenden Fall darin eine Analogie suchen, so möchte es folgender Maassen geschehen. Wie dort unter gewissen Umständen die beiden Wesen, mit denen ein drittes zugleich zusammen ist, nicht ganz in das dritte eindringen (das will ich so gedeutet wissen: nicht im völligen Ineinander mit jenem dritten sein[1]) können, ob sie es schon müssten, wenn sie jedes allein mit ihm in ein Selbsterhaltungsverhältniss geriethen, wie sie keineswegs (bei gleichzeitigem Ineinander mit dem dritten) erst mit ihm im völligen Ineinander sind und dann bis zu dem Grade des Ineinander zurückgetrieben werden, den der Fall erfordern soll, sondern wie nur dieser Grad des Ineinander erfüllt wird, — so werden hier unter Umständen zwei Wesen, mit denen ein drittes, die Seele, zugleich zusammen ist, nicht die ganzen wirklichen Vorstellungen in ihr hervorrufen können, die sie hervorrufen müssten, wenn sie jedes allein mit ihr in ein Selbsterhaltungsverhältniss geriethen, so werden sie dieselben auch kei-

neswegs erst ganz erzeugen und dann der Unmöglichkeit, dies zu können allmälig — und zwar erst in unendlicher Zeit — bis zu dem Grade nachgeben, den *H.* jetzt nur als die in unendlicher Zeit erst erfüllte Möglichkeit des bleibenden wirklichen Vorstellens angiebt, so werden sie vielmehr nur diesen Grad des wirklichen Vorstellens erfüllen.

Und wenn ich ferner hier daran erinnern soll, dass *H.* vorläufig wenigstens [2] die Seele wie ein festes Gefäss zu denken scheint, in dem die Selbsterhaltungen wie elastische Stahlfedern wirken, so würde ich annehmen, dass in Figur I, wo *A* und in

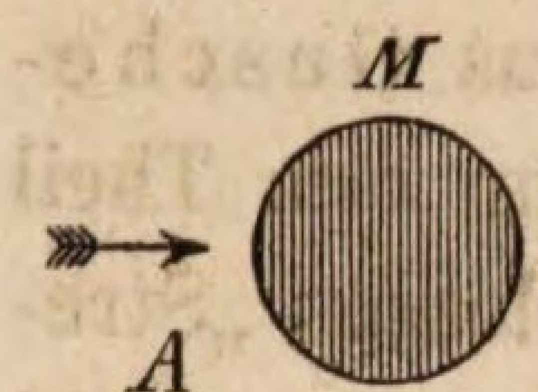


Fig. I.

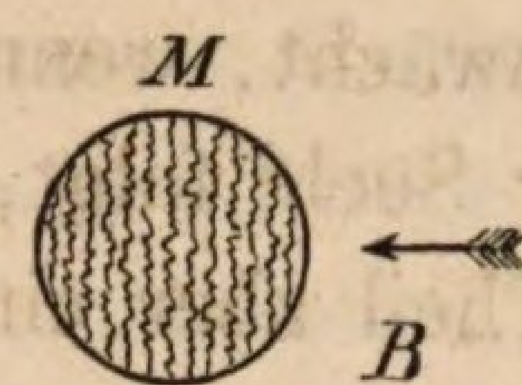


Fig. II.

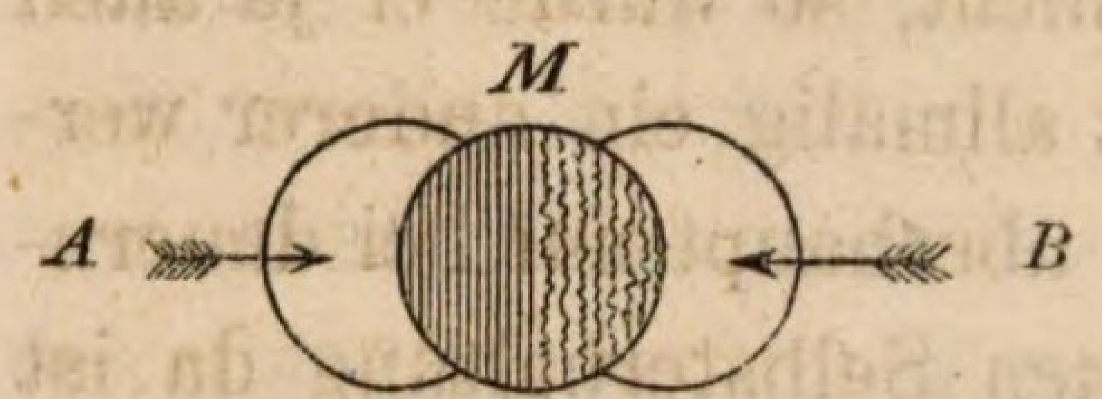


Fig. III.

Figur II, wo *B* mit *M*, der Seele, in völligem Ineinander sein sollen, die Stahlfedern ohne Spannung ihrer Selbsterhaltungen bestehen, aber gerade die ganze Seele ausfüllen, in Figur III dagegen, wo *A* und *B* zugleich mit *M* zusammen sind, beide nicht im völligen Ineinander mit *M* sein, die Vorstellungen *a* und *b* auch nicht ganz auftreten können, hingegen das übrige Sichselbsterhalten, welches nicht in dem (wirklichen) Ineinander und dem wirklichen Vorstellen sein Geschehen findet, einerseits als eigentlicher Grund des Wirkens der scheinbaren Attractions- und Repulsiv-Kräfte im Gleichgewicht anzusehen ist, andrerseits als Grund des Strebens vorzustellen.

Ich will hiermit nichts bewiesen haben, als dass man nach *H.s* eigenen Vorstellungen auch etwas ganz anderes als anfänglichen und natürlichen Zustand voraussetzen kann, wie das, was er hier will.

Wenige Zeilen nach den oben angeführten Worten lesen wir weiter: „Oder wird das Sinken keine Zeit verbrauchen? Wird mit unendlicher Geschwindigkeit, plötzlich, das ungehemmte Vorstellen zu dem gehörig gehemmten überspringen? — Die innere Erfahrung, sofern sie sich hierüber befragen lässt, antwortet: dass allerdings jeder Wechsel unserer Gemüthslagen Zeit verbrauche.“ Man erlaube mir, dass ich darauf hier vorläufig nichts gebe. Denn diese allgemeine Bemerkung könnte doch nur die Annahme einer Bewegung der Vorstellungen überhaupt

begründen; aber die besondere Art dieser Bewegung, die das *H.*sche Gesetz ausdrückt, bedarf doch noch einer eingehenderen, als dieser allgemeinen Begründung oder Erfahrung. Möglich, dass die letztere es rechtfertigt, möglich, dass es sich nicht damit verhält, wie wenn Jemand statt des Satzes, welcher die Abhängigkeit zwischen der Grösse des Fallraumes und derjenigen der Fallzeit aussprechen soll: $s = \frac{1}{2}gt^2$, ein anderes Gesetz, etwa $s = \frac{1}{2}gt^3$ aufstellte, was auch vielleicht von minder scharfen Beobachtungen gerechtfertigt erscheinen könnte. Aber einestheils kann ich mich hier nicht darauf einlassen, auch nur annähernd eine Prüfung der Richtigkeit desselben zu liefern, anderntheils würde es damit doch auch wohl nur empirische Gültigkeit erhalten. Ich wende mich daher gleich zur Prüfung des Folgenden: „Aber auch *a priori* ist dasselbe mit grosser Bestimmtheit zu erkennen. Zwischen dem ungehemmten und dem gehörig gehemmten Zustande liegt ein Continuum von Mittelzuständen; durch jeden derselben würde selbst ein unendlich schneller Uebergang, wenn ein solcher statt fände, successiv hindurchgehn müssen. Aber bei jedem dieser Mittelzustände ist die Nothwendigkeit des ferneren Sinkens geringer, als bei dem vorhergehenden einer noch weiter vom Ziele entfernten Hemmung. Folglich werden die Vorstellungen weniger gedrängt, um aus dem Bewusstsein zu entweichen. Demnach muss das Sinken der Hemmungssumme mit abnehmender Geschwindigkeit von Statten gehn, und damit die Geschwindigkeit abnehmen könne, muss Zeit verfliessen.“ Diese Erkenntniss *a priori* setzt voraus, dass bei dem Zusammen (es ist hier immer das fertige Bestehen des Zusammen gemeint und nicht an das Entstehen desselben zu denken) der Seele mit *A* und *B* auch die *a* und *b* zunächst ungehemmt bestehen. Was von der *a priori*schen Gültigkeit dieser Voraussetzung zu halten sei, mag man aus dem oben Bemerkten ersehen. Wenn man in der eben angeführten Erkenntniss etwas *a priori*sches haben will, so möchte es höchstens dieses sein, dass zwischen zwei Zuständen ein Continuum von Mittelzuständen liegen kann, es ist aber gar nicht *a priori* gewiss, weder, dass es wirklich dazwischen liegt,

noch dass der erste jener beiden Zustände wirklich existirt, wenn wir auch annehmen wollten, dass der zweite wirklich als existirend anzunehmen sei; ja wenn wir selbst zugäben, dass, falls der erste und zweite existiren, auch die zwischenliegenden existiren müssen, so würde die Existenz dieser doch immer problematisch bleiben, weil und so lange die des einen jener zwei Grenzzustände noch problematisch ist. Das Sinken mag nicht ohne das Merkmal des Zeitverlaufs und selbst das der verschiedenen Geschwindigkeit zu denken sein; so lange es aber selbst noch nicht erwiesen ist, so lange braucht man sich auch nicht mit Zeitverlauf und Geschwindigkeit zu befassen.

§. 50. Das Sinken unter den statischen Punkt und die mechanischen Schwellen.

Zwei Selbsterhaltungen, a und b, sollen in der Seele sein, eine dritte, c, nachträglich, aber plötzlich zu ihnen hinzukommen [1]. Wir beschäftigen uns hier nur mit dem ersten Falle, wonach [1] „c neben a und b auf der statischen Schwelle“ ist. „So ist, sagt *H.*, „bei voller Hemmung die neu entstehende Hemmungssumme gewiss $= c$. Die Verhältnisse, worin sie vertheilt wird, sind aus §. 69, (wo $\gamma = c$,) $ac\beta^2$, $bc\alpha^2$, $\alpha^2\beta^2$. Ist also nach Verlauf der Zeit t das Gehemmte $= \sigma$, so wird alsdann

von a gehemmt sein $ac\beta^2\sigma : (ac\beta^2 + bc\alpha^2 + \alpha^2\beta^2)$
„ b „ „ $bc\alpha^2\sigma : (ac\beta^2 + bc\alpha^2 + \alpha^2\beta^2)$
„ c „ „ $\alpha^2\beta^2\sigma : (ac\beta^2 + bc\alpha^2 + \alpha^2\beta^2)$.“

Und zwar ist dies so zu verstehen, dass die beiden Theile, welche hier a und b angehen, den Rest des wirklichen Vorstellens wenigstens vorläufig verkleinern. Was ist damit nun zu machen? Die Hemmungsverhältnisse sind unter der Voraussetzung gebildet, dass α, β und c, kurz ausgedrückt, so wirkten, wie wenn sie ihrem ganzen Thun schadeten, und nach dem Texte der jetzigen Betrachtung erhält das c nur Macht über α und β, sofern sie das wirkliche Vorstellen als ihr Geschehen im Gefolge haben. Um mich zu verstehen, bedenke man, dass, wenn ein z die Hemmung eines x verrichtete, die vorher ein y ausführte, dann das z dem Thun des y in dieser Hinsicht, nicht aber in der Rücksicht schadet, als es, nämlich das y, auch noch ein

wirkliches Vorstellen im Gefolge oder als Geschehen zu seinem Thun hatte. Die Selbsterhaltungen sind aber ganz und einig und *H.* selbst würde die abgeschnittenen Stücke verbieten. Sie haben nicht einen Theil, der bereits gebunden wäre, und einen andern Theil, der noch nicht gebunden und deshalb einer fernern Bindung allein zugänglich wäre. Die Bindung trifft sie vielmehr ganz und gar, und nur dadurch kann dies in Hinsicht dessen, dass sie ein wirkliches Vorstellen erzeugen, ohne Einfluss sein, weil dasjenige z, was z. B. x bindet, es um gerade so viel von einer früheren Bindung (durch y) erlöst, indem z die Bindung dessen übernimmt, was vorher der Erzeugung eines grösseren wirklichen Vorstellens durch x im Wege stand. Wenden wir uns nun zu dem vorliegenden Falle zurück (wobei wir vorläufig den Einfluss der Verschmelzung zugeben), so würden die Sachen wenigstens so liegen: So lange α und β allein in der Seele sind, ist

$$\text{das Leiden von } a = \frac{\beta^2 a}{a\beta^2 + b\alpha^2} \,.\, b,$$

$$\text{das Leiden von } b = \frac{\alpha^2 b}{a\beta^2 + b\alpha^2} \,.\, b.$$

Demnach

$$\text{das wirkliche Vorstellen von } a = a - \frac{\beta^2 a}{a\beta^2 + b\alpha^2} \,.\, b,$$

$$\text{das wirkliche Vorstellen von } b = b - \frac{\alpha^2 b}{a\beta^2 + b\alpha^2} \,.\, b.$$

Wäre nun c zugleich mit α und β in der Seele, so hätten wir (nach *H.* in unendlicher Zeit) als

$$\text{das wirkl. Vorstellen von } a = a - \frac{ac\beta^2}{ac\beta^2 + bc\alpha^2 + \alpha^2\beta^2} \,.\, (b+c)$$

$$= a - \frac{ac\beta^2}{ac\beta^2 + bc\alpha^2 + \alpha^2\beta^2} \,.\, b - \frac{ac\beta^2}{ac\beta^2 + bc\alpha^2 + \alpha^2\beta^2} \,.\, c,$$

$$\text{das wirkl. Vorstellen von } b = b - \frac{bc\alpha^2}{ac\beta^2 + bc\alpha^2 + \alpha^2\beta^2} \,.\, (b+c)$$

$$= b - \frac{bc\alpha^2}{ac\beta^2 + bc\alpha^2 + \alpha^2\beta^2} \,.\, b - \frac{bc\alpha^2}{ac\beta^2 + bc\alpha^2 + \alpha^2\beta^2} \,.\, c.$$

Da nun c neben a und b auf der statischen Schwelle sein soll, so gelten die Gleichungen $a - \frac{\beta^2 a}{a\beta^2 + b\alpha^2} \,.\, b$

$$= a - \frac{ac\beta^2}{ac\beta^2 + bc\alpha^2 + \alpha^2\beta^2}\, b - \frac{ac\beta^2}{ac\beta^2 + bc\alpha^2 + \alpha^2\beta^2}\, c;$$

$$b - \frac{\alpha^2 b}{a\beta^2 + b\alpha^2} \cdot b$$

$$= b - \frac{bc\alpha^2}{ac\beta^2 + bc\alpha^2 + \alpha^2\beta^2} b - \frac{bc\alpha^2}{ac\beta^2 + bc\alpha^2 + \alpha^2\beta^2} c.$$

Man wird sogleich sehen, weswegen ich der rechten Seite der Gleichungen diese Form gegeben habe. Zu den beiden in der Seele bereits vorhandenen Kräften α und β komme eine dritte c hinzu. Diese wird sich gegen die ganzen schon vorhandenen Kräfte stemmen und andrerseits den Widerstand der ganzen Kräfte wach rufen. Nun zerlege man den Erfolg ihres Eintritts, natürlich nur *in abstracto*, in zwei Theile. Derselbe besteht erstens in einer Veränderung des Hemmungsverhältnisses, zweitens in einer Veränderung der Hemmungssumme. Würde nun blos das Hemmungsverhältniss geändert, so erhielten wir mehr wirkliches Vorstellen, als wir sollten, wir erhielten

$$a - \frac{ac\beta^2}{ac\beta^2 + bc\alpha^2 + \alpha^2\beta^2} \cdot b > a - \frac{\beta^2 a}{a\beta^2 + b\alpha^2} b,$$

$$b - \frac{bc\alpha^2}{ac\beta^2 + bc\alpha^2 + \alpha^2\beta^2} \cdot b > b - \frac{\alpha^2 b}{a\beta^2 + b\alpha^2} b,$$

d. h.

c befreit a und lässt es $\dfrac{ac\beta^2}{ac\beta^2 + bc\alpha^2 + \alpha^2\beta^2} c,$

c „ b „ „ „ $\dfrac{bc\alpha^2}{ac\beta^2 + bc\alpha^2 + \alpha^2\beta^2} c$

mehr vorstellen, als es soll. Das erstere muss nun durch die Hemmung von β (oder b), das letztere durch die Hemmung von α (oder a) geschehen. Es fragt sich jetzt, wie viel von jeder gehemmt werden muss. Die Hemmungssumme ist gegen früher vergrössert um c; dieses c vertheilt sich nun nach dem neuen Hemmungsverhältniss auf a, b und c. Also wird von den (neuen) Resten von a und b (wieder) gehemmt

von dem (neuen) Reste von a ... $\dfrac{ac\beta^2}{ac\beta^2 + bc\alpha^2 + \alpha^2\beta^2} c,$

von „ „ „ „ b ... $\dfrac{bc\alpha^2}{ac\beta^2 + bc\alpha^2 + \alpha^2\beta^2} c.$

Wird dies abgezogen von den bez. w. (neuen) Resten, so kommen wir wieder von den letzten Ungleichungen auf die obigen

Gleichungen (mit der unwesentlichen Vertauschung der Seiten). Nochmals mag hier bemerkt werden, dass die vorgenommene Theilung des Erfolgs des Eintritts von *c* nur die Bedeutung einer *Abstraction* hat. Wollten wir sie wirklich, etwa zeitlich oder wie sonst vornehmen, so würden wir in einen ähnlichen Fehler verfallen wie der ist, den *H.* begeht und den wir hier bekämpfen. Ein Sinken der *a* und *b* unter ihren statischen Punkt ist demnach im vorliegenden Falle nur unter falschen Voraussetzungen zu erreichen. Und damit fallen die *mechanischen Schwellen* aus der *H.*schen Psychologie heraus.

Denn dass auch die Annahme des zweiten Falles, wobei „*c* nicht neben *a* und *b* auf, oder unter der statischen Schwelle ist", nichts anderes lehrt, dafür glauben wir nicht noch einen besonderen Beweis antreten zu müssen.

Uebrigens möge man sich hier wieder beiläufig die Frage beantworten, ob wohl die Selbsterhaltung *c* im ersten Falle jemals überhaupt, im zweiten jemals mehr zum wirklichen Vorstellen kommen wird, als es ihr statisches Verhältniss zu α und β erlaubt, da sie *sofort hemmen muss und von der Hemmung ergriffen* wird.

§. 51. Bemerkung über die Hemmungssumme bei drei Vorstellungen und minderem Gegensatze.

Ein Bedenken wegen der Aufstellung der Hemmungssumme bei minderem Gegensatze und drei Vorstellungen möge hier seine Stelle finden. Wenn die Vorstellungen (Selbsterhaltungen) *a, b* und *c* im vollen Gegensatze stehen und zugleich in der Seele auftreten, so muss ein wirkliches Vorstellen von der Grösse $b + c$ gehemmt werden oder vielmehr gehemmt bleiben. Würde statt dessen bloss ein solches von der Grösse *c* unterdrückt, so blieben die Kräfte *a* und *b* in Kampf und der geforderte statische Zustand würde ausbleiben. Es muss also auch *b* unterdrückt werden. Hiebei ist $a > b > c$ vorausgesetzt. Nun soll aber z. B. für den Fall I des §. 52 der Ps., bei dem das Verhältniss von Stärke und Gegensatz durch das Schema

$$\begin{array}{ccc} & c & \\ m & & n \\ b & p & a \end{array}$$

abgebildet ist, die $H.S. = pb + nc$ sein. Offenbar ist indess nach dem Sinken dieser Summe der statische Punkt noch keineswegs erreicht. Denn wenn damit

auch der Widerstreit zwischen *a* einerseits und *b* und *c* andrerseits beigelegt wäre, so dauerte doch der Streit zwischen *b* und *c* noch fort, weil $m > n$, und mithin, wenn ich so sagen darf, im Grade $m - n$. Daraus scheint mir zu folgen, dass im vorliegenden Falle wenigstens noch $(m - n)\,c$ sinken und die wahre $H.S. = pb + nc + (m - n)\,c = pb + mc$ sein müsste.

§. 52. Von den Complicationen.

Wir wenden uns nun zu der Betrachtung der Complicationen, und zwar zunächst zu der der vollkommenen Complicationen. Was der Satz bedeuten soll[1]: „Vorstellungen aus verschiedenen Continuen können sich gänzlich verbinden, so dass sie nur Eine Kraft ausmachen, und als solche in Rechnung kommen", müssen wir aus folgenden Worten erfahren[2]: „So fern die Complexionen als widerstehende Kräfte betrachtet werden, sind sie Totalkräfte; sie leiden im umgekehrten Verhältnisse dieser Totalkräfte, sie wirken auch der dadurch erhaltenen Spannung gemäss zurück. Aber so fern die Wirkung einer jeden unmittelbar von ihrer Stärke und ihrem Hemmungsgrade abhängt, entsteht eine Schwierigkeit oder wenigstens eine Weitläuftigkeit aus dem Umstande, dass die Bestandtheile der Complexionen einen verschiedenen Hemmungsgrad haben können, und dass in so fern auch die Kräfte als aus verschiedenen Bestandtheilen zusammengesetzt betrachtet werden müssen. Wir wollen nun die drei Ueberlegungen des §. 43 erneuern.

Erstlich: A wirkt im Verhältnisse $ap + \alpha\pi$.

Zweitens: A wirkt im Verhältnisse seiner Spannung $= \frac{1}{A}$.

Drittens: A leidet im Verhältnisse $\frac{1}{A}$.

Dasselbe lässt sich leicht auf B anwenden."

Hier muss man eine Inconsequenz bemerken. Auf der einen Seite werden die Bestandtheile der Complexion keineswegs als gleichgültige betrachtet, sondern nach ihrem Hemmungsgrade geschieden, auf der andern Seite werden sie wie gleichgültige Bestandtheile der Complexion behandelt und zum gleichmässigen Tragen der Hemmungssumme herbeigezogen. Warum werden nicht auch die Hemmungsgrade p und π in eine Summe

oder ein Mittleres aus der Summe oder wie sonst zusammengeschmolzen? Und warum werden dann „die drei Ueberlegungen des §. 43" nicht so erneuert, nachdem man aus dem p und π auf derlei Art ein P erhalten:

Erstlich: A wirkt[3] im zusammengesetzten Verhältnisse seiner Stärke und seines Gegensatzes $= A . P$.

Zweitens: A wirkt im Verhältnisse seiner Spannung $= \frac{1}{A}$.

Drittens: A leidet*) im Verhältnisse $\frac{P}{A}$.?

Will man aber die getrennte Beziehung von p auf a und von π auf α gewahrt wissen, wie kann man die getrennte Beziehung von a auf b, von pa auf pb, von α auf β und von $\pi\alpha$ auf $\pi\beta$ nach einem anderen Maasse messen wollen? Bei einer dies berücksichtigenden**) Behandlung der Sache würde sie sich folgender Maassen ausnehmen:

Erstlich: A wirkt auf B, insofern es a und das letztere b enthält, im Verhältnisse ap.

Zweitens: A wirkt, unter derselben Rücksichtnahme, im Verhältnisse seiner Spannung $= \frac{1}{a}$.

Drittens: A leidet in jener Hinsicht, im Verhältnisse $\frac{p}{a}$.

Ebenso ergeben sich, insofern $A .. \alpha$ und $B .. \beta$ enthält:

Viertens, Fünftens und Sechstens als Verhältnisszahlen für das Wirken von A die Zahlen $\alpha\pi$ und $\frac{1}{\alpha}$, für das Leiden von A die Zahl $\frac{\pi}{\alpha}$.

Ganz ähnlich erfordert nun die Consequenz eine andere Be-

*) §. 53. Wie kann H. das Verhältniss des Leidens bloss durch $\frac{1}{A}$ bestimmen?

**) Man könnte glauben, für H. folgendes anführen zu dürfen: Wie die ganze Vorstellung a an ihrem Leiden trägt, obgleich sie nur z. Th. der hemmenden entgegengesetzt ist, so kann auch die ganze Complexion daran tragen, obgleich sie der hemmenden nur z. Th. entgegengesetzt ist. Diese Analogie hat zwar den Schein für sich, ist aber gleichwohl irrig. Wir überlassen es indess dem Leser, den Irrthum selbst aufzusuchen, unter Zugrundelegung der Betrachtung, welche er gegen das Ende unserer demnächst folgenden Erörterungen der Verschmelzungslehre finden wird. Vgl. d. B. S. 254.

handlung der Hemmungssumme, als die sie bei *H.* erfährt. Allerdings ist das Leiden der ganzen Complexionen zusammen $= S + \Sigma = \mathfrak{S}$; aber die partiellen Hemmungssummen, aus denen dieses $\mathfrak{S}$ besteht, verleugnen ebenso wenig ihre bestimmten Beziehungen, wie p und π die ihrigen, wie p seine Beziehung zu a, π die seine zu α verleugnen soll. Ist eine Hemmungssumme $\mathfrak{S} = pb + \pi\alpha$, so haben wir wegen des Sinkens von A und B einzeln genommen, folgenden Gang der Rechnung:

$$(a+b) : \begin{cases} b \\ a \end{cases} = pb : \begin{cases} \dfrac{b}{a+b}\,pb \\ \dfrac{a}{a+b}\,pb \end{cases};\quad (\alpha+\beta) : \begin{cases} \beta \\ \alpha \end{cases} = \pi\alpha : \begin{cases} \dfrac{\beta}{\alpha+\beta}\,\pi\alpha \\ \dfrac{\alpha}{\alpha+\beta}\,\pi\alpha \end{cases};$$

mithin ist das Leiden von $A = \dfrac{b}{a+b}\,pb + \dfrac{\beta}{\alpha+\beta}\,\pi\alpha$;

„ „ „ $B = \dfrac{a}{a+b}\,pb + \dfrac{\alpha}{\alpha+\beta}\,\pi\alpha$;

Soviel hierüber.

Inzwischen vermisse ich die Angabe eines Princips, warum bei dem gleichzeitigen Auftreten von a und b einerseits und α und β andrerseits a mit α, b mit β sich complicirt. Was kann α zwingen, sich nicht vielmehr lieber mit b, und β, sich nicht lieber mit a zusammenzuthun?

Vielleicht möchte man wünschen, dass *H.* das „grosse Princip“, „die Einheit der Seele“ hier gar nicht zum Princip gemacht, dagegen seine Dinge an sich, Reale in (gewissem) Zusammen (bez. w. Reale, sofern sie überhaupt zusammen sind,) zum Dienst für seine Lehre von den Complexionen herangezogen hätte. Ich denke dabei gar nicht (bloss) an die zuletzt angedeutete Lücke.

Was nun die unvollkommenen Complexionen betrifft, so findet man den Grund für ihre Annahme bei *H.* in folgenden Worten[1]: „das Streben einer gehemmten Vorstellung ist ausschliessend wider die hemmenden gerichtet; und da die Vorstellung einzig in diesem Streben noch besteht, so hat sie nun nur ein isolirtes Dasein, und ungeachtet der Einheit der Seele, worin sie immer noch mit allen andern Vorstellungen ein intensives Eins ausmacht, kann sie sich doch nicht mit irgend einer andern, selbst nicht mit einer ihr gleichen, zu einer To-

talkraft verbinden.“ Hiermit kann ich mich nun gar nicht vertragen. Man muss bedenken, dass die Vorstellung nicht nur Vorstellung ist, sondern zugleich eine Bedeutung als Thun, und hier, als widerstehende Kraft hat. Wenn nun auch das wirkliche Vorstellen aufhört, so bleiben doch die Kräfte bestehen in aller ihrer Eigenthümlichkeit, als a und α, als b und β u. s. f. Wo nicht, so könnten sie nicht als der Grund einer zukünftig wirklichen Vorstellung von der Qualität a und α, b und β u. s. f. angesehen werden. Nun kommt es aber in der Lehre von den Complicationen zunächst auf Kräftecomplexionen an. Denn es ist doch wahrlich nicht das vereinigte wirkliche Vorstellen, was anderem widersteht, es sind doch die Kräfte in ihrer Vereinigung. Diese aber sind ganz a und α geblieben, wie schwach auch das zu ihnen gehörige wirkliche Vorstellen geworden sein mag. Sie werden also fortfahren, sich vollkommen zu compliciren. Mehr aber, als hiervon die Möglichkeit eingesehen zu haben, bedarf es offenbar nicht, um gegen „ein isolirtes Dasein“ der Vorstellungen in der Hemmung und die Lehre von den unvollkommenen Complicationen Protest zu erheben*).

*) Nach der Analogie mit dem Verfahren, durch welches *H.* in §. 64 z. B. das Leiden von α findet, würde, wie ich meine, noch ein anderes auf dasselbe Ziel gerichtetes Verfahren folgendes sein. Statt, wie *H.* von dem Ausdruck $\frac{\alpha^2 + r\rho}{\alpha}$ gehen wir von dem andern $\frac{a^2 + r\rho}{a}$ aus. Die Gleichung

$$\frac{a^2 + r\rho}{a} : \frac{r}{a}\rho = \frac{NX}{M + N + P} : \frac{NX \cdot \frac{r}{a}\rho}{(M + N + P)\frac{a^2 + r\rho}{a}}$$

ergiebt

$$\frac{NX\frac{r}{a}\rho}{(M + N + P)\frac{a^2 + r\rho}{a}} = \frac{NXr\rho}{(M + N + P)(a^2 + r\rho)}$$

als das Leiden eines Theils von α, nämlich des Theils $\frac{r}{a} \cdot \frac{\rho}{\alpha} \cdot \alpha$. Hiernach berechnet sich durch:

$$\frac{\pi}{a} \cdot \frac{\rho}{\alpha}\alpha : \alpha = \frac{NXr\rho}{(M + N + P)(a^2 + r\rho)} : \frac{NXr\rho\,\alpha^2 a}{(M + N + P)(a^2 + r\rho)\,r\rho\alpha}$$

das Leiden von α als

$$\text{(I)} \qquad \frac{NX\alpha a}{(M + N + P)(a^2 + r\rho)};$$

Die *H.*sche Rechnung ergiebt für dasselbe

$$\text{(II)} \qquad \frac{\alpha^2 MX}{(\alpha^2 + r\rho)(M + N + P)};$$

§. 53. Von den Verschmelzungen.

Angenommen, es trete wirklich in der Seele ein, was *H.* Verschmelzung nach der Hemmung nennt, werden wir uns nun mit seiner Bestimmung der daraus in die Rechnung eingehenden neuen Grössen α, β u. s. f. vertragen können? Nach *H.* erhält a einfach die Hülfe $\frac{\varrho r}{a}$ und b die Hülfe $\frac{r\varrho}{b}$, so dass also $\alpha = a + \frac{\varrho r}{a}$; $\beta = b + \frac{r\varrho}{b}$ wäre. Allein offenbar verliert doch b gleichzeitig das, was a gewinnt und a das, was b gewinnt. Wirkt α gegen β und β gegen α, so kann der Theil von a, welcher jetzt, nach der Verschmelzung für b und gegen die Complexion, zu der oben das ganze a gerechnet wird, wirkt, nicht mehr zu dieser Complexion gerechnet werden. Ihre Grösse müsste demnach vielmehr gesetzt werden $\alpha = a - \frac{\varrho}{b} r + \frac{r}{a} \varrho$; und ebenso fände sich für $\beta = b - \frac{r}{a} \varrho + \frac{\varrho}{b} r$. Die Richtigkeit dieser Auffassung gegenüber der *H.*schen, ergiebt sich auch durch folgende Probe. Die relative Kraft der beiden Complexionen z. B. gegen ein c oder d kann doch nicht grösser sein, als die von a und b. Denn von diesen erhalten die Complexionen ihr ganzes Kraftquantum; erhielten sie mehr, so wüsste ich nicht, woher sie dies Mehr erhalten sollten. Es wäre mithin $\alpha + \beta = a + b$. Mit dieser Gleichung stimmen nun die letzterwähnten. Ihre Summirung ergiebt: $\alpha + \beta = a - \frac{\varrho}{b} r + \frac{r}{a} \varrho + b - \frac{r}{a} \varrho + \frac{\varrho}{b} r = a + b$; wohingegen die Summirung der *H.*schen Conplexionskräftezahlen

Demnach müsste, aus I = II,

$$\frac{Na\alpha}{a^2 + r\rho} = \frac{M\alpha^2}{\alpha^2 + r\rho}, \text{ d. h. } \frac{a^2\alpha}{(a^2 + r\rho)^2} = \frac{r\rho\alpha^2}{a(\alpha^2 + r\rho)^2} \text{ sein.}$$

Diese Gleichung ist offenbar falsch für $a = \alpha$; denn dabei ergäbe sich: $\frac{a^3}{(a^2 + r^2)^2} = \frac{r^2 a^2}{a(a^2 + r^2)^2}$ oder $a^2 = r^2$. Dagegen ist sie gültig für $r = a$ und $\rho = \alpha$; denn dabei nähme sie folgende Gestalt an:

$$\frac{a^2\alpha}{(a^2 + a\alpha)^2} = \frac{a\alpha^3}{a(\alpha^2 + a\alpha)^2} \text{ oder } \frac{\alpha^2 + a\alpha}{a^2 + a\alpha} = \frac{\alpha}{a}, \text{ oder: } a\alpha^2 + a^2\alpha = a^2\alpha + a\alpha^2.$$

$\alpha + \beta = a + \frac{\varrho r}{a} + b + \frac{r\varrho}{b} = a + b + \frac{r\varrho}{ab}(a+b)$ einen Ueberschuss über $a + b$ ergiebt, den man nicht rechtfertigen kann.

Wie steht es nun aber um die Voraussetzung selbst, unter der wir diese Betrachtung anstellten? Kann die Verschmelzung nach der Hemmung unsere Gunst erwerben? Wir lesen bei *H.* [1]: „Zuvörderst nämlich ist klar, dass wegen der Einheit der Seele Alles, was sich nicht widerstrebt, ein intensives Eins werden muss; daher die Verschmelzung nach der Hemmung. Diejenigen entgegengesetzten Vorstellungen, deren Hemmung geschehen ist, verschmelzen gerade so weit, als sie sich nun nicht mehr hemmen. Die Reste bilden eine Totalkraft, ähnlich jener bei den unvollkommenen Complicationen; jedoch" .. Vor allen Dingen aber ist klar, dass jeder der Reste des wirklichen Vorstellens mit demjenigen „ein intensives Eins" bildet, was von seiner Vorstellung in ein blosses Streben vorzustellen verwandelt ist. Auch ist wohl anzunehmen, dass er diesem verwandter ist, als dem Reste und (wie wir nun sagen müssen) dem Streben vorzustellen seines Gegners.

In der Grundlegung der Lehre von den unvollkommenen Complicationen wurden die Vorstellungen, soweit sie zu einem Streben vorzustellen geworden, gegen fremde isolirt. Wie darf sich nun die ganze Vorstellung a, obgleich doch von ihr als wirkliches Vorstellen nur noch r existirt, mit $\frac{r}{a}\varrho$ vereinigen? Wie verträgt sich das mit einander? Diese Bemerkung passt für beides, für die Lehre von den unvollkommenen Complicationen, wie für die von der Verschmelzung nach der Hemmung. Man lasse sich nicht irren durch die Worte: „Die Reste bilden eine Totalkraft." Die Reste verschmelzen (oder compliciren sich) nicht, wenigstens nicht allein, oder nur scheinbar allein. Sondern ein Bruchtheil des einen verschmilzt mit der ganzen andern Vorstellung. Die Isolirtheit der Vorstellungen, so weit sie ein blosses Streben vorzustellen sind, hat nur eine Bedeutung für das Quantum des Aufzunehmenden, dagegen keine in Hinsicht auf die Frage nach dem Aufnehmenden.

Wie kann nun aber bloss ein Bruchtheil des einen Re-

stes mit der ganzen andern Vorstellung verschmelzen, wenn „Alles, was sich nicht widerstrebt, ein intensives Eins werden muss“? Offenbar fordert doch dieser Satz die Verschmelzung zunächst der ganzen Reste, denn die sollen jawohl das sein, was sich nicht (mehr) widerstrebt. Weiter dann die Verschmelzung beider Vorstellungen ganz und gar. Was heisst das aber? Sollen die Vorstellungen ihre Natur, ihren Gegensatz aufgeben? Wenn sie das nicht sollen, nun, so giebt es einfach die Verschmelzung, welche hier Verschmelzung nach der Hemmung heisst, nicht. Was sich in dieser Beziehung von Einheit unter Vorstellungen findet, ist nichts als diejenige, welche, von der Einheit der Seele herrührend, den Selbsterhaltungen von Anfang an zukommt.

„Verschieden hievon ist die Verschmelzung vor der Hemmung. Diese hängt ab von einem gewissen Grade der Gleichartigkeit der Vorstellungen. Bei völlig entgegengesetzten kann sie nicht stattfinden, welche gleichwohl jener andern, nach der Hemmung, unterworfen sind [1].“ Das Gleichartige ist nun nach Einer Ansicht bei *H.* ohne alle Frage nur Eines für zwei Vorstellungen, gleichsam nur in Einem Exemplare realisirt, während das Entgegengesetzte zweierlei für zwei Vorstellungen ist. In diesem Sinne lege ich mir folgende Worte [2] aus: „Der Hemmungsgrad sei m, ein ächter Bruch; so ist $1-m$ das Gleichartige beider Vorstellungen, Gleichartigkeit aber ist nichts, was einer für sich allein zukäme, sie ist nur Eine für beide Vorstellungen, während das Entgegengesetzte allemal zweierlei Verschiedenes ist, indem es auf zweien Eigenthümlichkeiten zweier Vorstellungen beruht.“ In dem letzten Satze setzen wir dann für „Gleichartigkeit“ die Worte „das Gleichartige“, welche bereits im ersten Satze vorkommen. Wir sagen also, das Gleichartige ist hiernach nur Eines für beide Vorstellungen. Die augenscheinlichste Bestätigung findet diese Auffassung der *H.*-schen Ansicht darin, dass die in demselben Paragraphen vorkommende Rechnung nur die drei Kräfte $m, m, 1-m$ (oder die vier $m, m, \frac{1-m}{2}, \frac{1-m}{2}$), nicht aber, wie man erwarten sollte, wenn es mit dem Gleichartigen, wie mit dem Entgegengesetzten ginge, die vier Kräfte $m, m, 1-m, 1-m$ kennt.

Ist nun die obige Auffassung der *H.*schen Ansicht festzuhalten, so ist zunächst die Annahme eines Kampfes unter den drei Kräften, sowie die Vorstellung von einem Streben zur Verschmelzung, endlich die Annahme des Verschmelzens selbst (im Gegensatz zum Verschmolzensein) eine unstatthafte. Ein Kampf zwischen m und $1-m$ würde ja ebenso viel bedeuten, wie ein innerlicher Kampf einer einfachen Vorstellung; ein Streben zur Verschmelzung setzte voraus, dass die Vereinigung nicht existirte, die doch gerade als existirend gesetzt wird; das Verschmelzen selbst fordert, dass das Verschmolzensein noch nicht eingetreten sei, was doch gerade angenommen wird, indem man $1-m$ nur einmal setzt.

Indess kann man vielleicht für *H.* auch eine andere Ansicht erfinden wollen. Die Anschauung, welche der zweiten Art von Rechnung, in der als Kräftezahlen $m, m, \frac{1-m}{2}, \frac{1-m}{2}$ auftreten, zu Grunde liegt, würde ich dann als eine Art Uebergang oder einen Compromiss zwischen der ersten und dieser anderen Ansicht betrachten. Denn diese letztere, welche die Vorstellungen ursprünglich als unverschmolzen annimmt, müsste nothwendig nur vier Kräfte kennen, deren Zahlen $m, m, 1-m, 1-m$ wären, da hier das Gleichartige ganz dasselbe Recht auf Doppeltheit hat, wie das Entgegengesetzte*). Wenn die Vorstellungen ursprünglich unverschmolzen sind, so ist die Energie der Gleichartigkeit auch $1-m$ und $1-m$, wenn und wie die des Gegensatzes m und m sein soll. Wenn aber die „Energie der Gleichartigkeit“ „ursprünglich in beiden Vorstellungen nur Eine ist“, so kann das nur heissen, dass sie als Eins gegen m und m gerichtet ist und dann haben wir die unmögliche Grundlage der obigen (ersten) Rechnung. Die Spaltung des $1-m$ in zwei Hälften verursacht aber neue Verlegenheiten, sie bietet uns die Gleichung $m+\frac{1-m}{2}=1$. Denn m und $\frac{1-m}{2}$ ist dasjenige, was der Einen Vorstellung allein zukäme und bei

*) Gleichartigkeit der Vorstellungen ist nur in demselben Sinne „nichts, was einer für sich allein zukäme“, wie am Ende auch Gegensatz oder Entgegengesetztheit nur Eines ist für zwei Vorstellungen. An sich ist keine Vorstellung etwas Entgegengesetztes.

einer Vorstellung *a* ist die Summe des der anderen Entgegengesetzten und ihr Gleichartigen immer $= 1$.

Sehen wir nun zu, wie wir uns zu jener dritten Ansicht stellen könnten, welche aus dem Satze: „die Vorstellungen sind ursprünglich unverschmolzen“, Ernst machen würde. Wenn *H.* sagt, dass zwei vollkommen gleichartige Vorstellungen [1] „völlig (und augenblicklich) in eine einzige Intension des Vorstellens verschmelzen werden, wofern sie gleichzeitig ungehemmt im Bewusstsein sind, versteht sich ganz von selbst“, so dürfte vielleicht das Scheiden der Vorstellungen in zwei, sowie der eingeklammerte Zusatz: „und augenblicklich“ die Annahme verbieten, dass sie wohl nur in der einen einzigen Intension des Vorstellens auftreten. Denn das Prädicat der Zweiheit möchte zunächst eine Sperre zwischen ihnen und der Zusatz eine Sperre zwischen jenem Auftreten in der Zweiheit und diesem in der Einheit begründen sollen, so klein diese letztere auch sein mag. Woher nimmt *H.* aber dann diese doppelte Sperre, wenn nicht von einem Gegensatze, der doch für „vollkommen gleichartige Vorstellungen“ nicht existiren soll? Indess man könnte denken, *H.* habe sich hier nur selbst missverstanden; allerdings komme das Gleichartige zweimal vor, das zeige sich schon in der Annahme der Verschmelzungshülfe [3] $\frac{gz}{c}$ und müsse consequenter Maassen auch zweimal $1 - m$, nicht zweimal $\frac{1 - m}{2}$ existiren. Allein bei vollkommen gleichartigen Vorstellungen gebe es auch nur eine einzige Intension des Vorstellens, nicht jene Sperre, das zeigen schon die den erwähnten folgenden Worte. Diese Worte geben zu verstehen, dass die Zweiheit durch den Gegensatz, die zeitliche Sperre durch den Kampf begründet werde, der dadurch entstehe, dass das Gleichartige das Entgegengesetzte mit zur Verschmelzung zwinge und hierdurch den Widerstand der Entgegengesetzten auch gegen sich, das Gleichartige, wach rufe. So entstehe der Begriff vom Streben zur Verschmelzung, so die Ansicht von der modificirten Innigkeit der Verschmelzung vor der Hemmung.

Obgleich bei dieser Annahme die Voraussetzung des dop-

pelten $1 - m$ neu und *unherbartisch* ist, so wollen wir uns doch darauf einlassen. Gesetzt, der Gegensatz rechtfertige die Zweiheit und es lassen sich hier keinerlei Einwände machen, so rechtfertigt doch nichts den Kampf, das Streben zur Verschmelzung, die Modification der Innigkeit derselben und das Verschmelzen mit dem Zeitverlauf oder die zeitliche Sperre. Es ist nicht einerlei, ob Jemand weiss, dass ihm aus einem Beutel mit Geld sieben beliebige oder nur die darin befindlichen sieben Kupferstücke zukommen. Wenn er weiss, dass ihm nur die letzteren gehören, so wird er (als ehrlicher Mann) nur sie nehmen, wenn an ihn die Aufforderung ergeht, seine sieben Stück aus dem Beutel zu langen. Ist er aber nur halbehrlich, so wird ein Kampf in ihm oder gleichsam zwischen ihm und dem Beutel vorgehen und er wird vielleicht die ersten besten sieben Stücke hervorholen, mögen sie silberne, goldene oder kupferne sein. Wenn eine Vorstellung so zu sagen weiss, dass ihr von einer anderen $(1 - m)$ Theile zur Verschmelzung zukommen, aber eben nur die, welche ihr nicht entgegengesetzt sind, so wird sie, als ehrliche Naturkraft, nicht beliebige $(1 - m)$ Theile nehmen, sondern eben die, welche ihr gleichartig sind, sie wird also nicht die Entgegengesetzten in ihre Verschmelzung mit hinein ziehen und diese Gleichartigen werden das ebenso wenig thun, wofern sie ehrlich sind. Naturkräfte aber müssen immer ganz ehrlich sein.

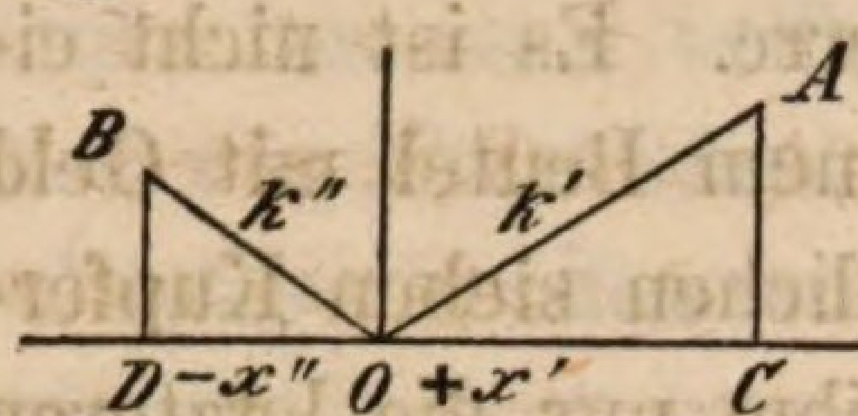
Ich wähle ein anderes, näher liegendes Bild. Denke ich mir zwei Federn von der Construction der Fig. IV, worin (je drei) Verticalstriche das Entgegengesetzte, die Horizontalstriche das Gleichartige andeuten und die partielle oder vollkommene Hemmung bez. w. durch theilweise oder vollkommene Aufhebung der Zwischenräume zwischen den Strichen versinnbildlicht wird, so kann wohl das Entgegengesetzte, aber nicht das Gleichartige gehemmt werden, wenn die Federn gegen einander drücken, das Gleichartige aber ist von Anfang an verschmolzen, es soll gegen Verticalkräfte wirken, von denen es auch allein zu hemmen ist. Das Entgegengesetzte wirkt da gar nicht. Oder: Denke ich mir in Fig. V das Entgegengesetzte der Kräfte $k' = OA$ und $k'' = OB$ dargestellt durch die Componenten

Fig. IV



$+x' = CO$ und $-x'' = DO$, das Gleichartige durch AC und BD, so mögen die Kräfte k' und k'' sich so viel hemmen, wie sie wollen, und so viel verschmelzen, wie sie wollen, die ersteren Componenten werden die letzteren so wenig in ihre Hemmung hineinziehen, wie diese die ersteren in ihre Verschmelzung.

Fig. V



Als Grund für eine Verrückung des Hemmungsverhältnisses lässt *H.* Folgendes[4] vernehmen: „die Verschmelzung bringt gewisse Totalkräfte hervor, die nun in einem andern Verhältnisse, als es die Stärke der Vorstellungen ursprünglich mit sich brachte, der Hemmung entgegenwirken." Diese Meinung kommt, wie mich dünkt, durch die falsche Anwendung des Satzes in Gang, dass jede Vorstellung im umgekehrten Verhältnisse ihrer Stärke leidet. *H.* scheint mir in der Täuschung befangen zu sein, dass, da jede Vorstellung a ohne Verschmelzungshülfe etwa im Verhältnisse $\frac{m}{a}$ leide, sie mit ihr z. B. nur im Verhältnisse $\frac{m}{a+v}$ leiden werde, wenn wir mit v die Hülfe bezeichnen und der Kürze wegen annehmen, dass a durch Verschmelzung mit anderen nichts an der Wirkungskraft zu seinem eigenen Vortheil[5] eingebüsst habe. Allein es ist doch wohl bei jenem ersten Verhältnisse vorausgesetzt, dass die Vorstellung a Theile habe, deren jeder in gewissem Grade z. B. b entgegengesetzt ist. Tragen nur a solcher Theile an der Hemmung, so wird die Hemmung allerdings nur im Verhältnisse $\frac{m}{a}$ vor sich gehen. Ebenso, wenn die hinzukommenden v Theile weitere v solcher Theile wären, würde das Leiden durch die Verhältnisszahl $\frac{m}{a+v}$ auszudrücken sein. Stehen die letzten v Theile aber in gar keinem Gegensatze zu b, so wird dieses $\frac{m}{a+v}$ nicht die Verhältnisszahl der Hemmung ausdrücken.

Endlich wollen wir uns noch gegen den Satz[4] erklären: „Vorstellungen können nicht verschmelzen, in so fern sie schon gehemmt sind." Vorstellungen werden (von einander) inso-

fern gar nicht gehemmt, inwiefern sie gleichartig sind, d. h. ja hier (wo von einer Verschmelzung vor oder während der Hemmung die Rede ist), verschmelzen können.

§. 54. Von der Wiedererweckung der Vorstellungen nach der einfachsten Ansicht.

Wenn von einer Wiedererweckung der Vorstellungen die Rede sein soll, welche *H.* diejenige nach der einfachsten Ansicht nennt, so hat man zu bedenken, dass dabei Folgendes anzunehmen ist: Erstens muss die Seele zu einer Selbsterhaltung aufgeregt sein, welche bereits ein wirkliches Vorstellen als das zu ihr gehörige Geschehen erzeugt hat, nicht also bloss ein Streben vorzustellen bedeutet. Dieses wirkliche Vorstellen muss dann zweitens einem Streben vorzustellen Platz gemacht haben und dieses Streben vorzustellen dann endlich drittens dem früheren wirklichen Vorstellen weichen.

Was soll nun zwischen dem unter erstens und dem unter zweitens Angedeuteten vor sich gehen? Die Seele *M* ist mit dem Wesen *Z* zusammen; dadurch ist sie zu der Vorstellung *z* aufgeregt. In irgend einer Weise gerathen die Wesen *X* und *Y* mit *M* in den Zustand voller Selbsterhaltung. Wird sich nun der Gleichgewichtszustand allmälig herstellen? Wird *Z.* (um dies allein zu berücksichtigen) allmälig zurückweichen, *z* allmälig sinken? Eine Einmischung der Zeitlichkeit verdirbt die Voraussetzung einfacher Vorstellungen. Man weiss, dass *H.* selbst sich gegen eine Einmischung räumlicher Ausdehnung in das Einfache des Gesichtssinnes wehrt. Dadurch hat er selbst ein Präjudiz gegen die zeitliche Dehnung geschaffen. Also muss *z* wohl plötzlich aufhören, dazusein. In dem Momente, wo *x* und *y* erscheinen, und zwar sofort gehörig gehemmt erscheinen, in demselben Momente verschwindet *z.* Mit der Zeitlichkeit, die nun auch hierin noch steckt, hat die Bestimmung der Elemente des psychischen Geschehens eigentlich ebenfalls nichts zu thun [5].

Natürlich müsste nun drittens bei einer Wiedererweckung das wirkliche *z* ebenso plötzlich dasein. Ausserdem aber gilt es hier noch eine ernstliche Verwahrung einzulegen. Man mag davon reden, dass die Vorstellung wieder da sei, dass sie

wiedererweckt sei. Allein man muss daran festhalten, dass dies nur für den Psychologen, nicht für das Bewusstsein desjenigen eine Bedeutung hat, der das Bild [1] $\mathfrak{z}$ der Vorstellung z (d. i. $i'\mathfrak{z}'$) vorstellt. Dieser hat nach der Wiedererweckung nur einfach die Vorstellung; dass er sie wieder hat, davon weiss er gar nichts.

Wir wollen nun *H.* entgegen kommen. Hat er Recht mit seiner Gleichung $dh = (H - h)\,dt$ für den Fall, dass „auf einmal" alle Hemmung verschwindet? Die Selbsterhaltung, die zu dem wirklichen Vorstellen H gehört, kann im Falle der Hemmung, dieses nicht erzeugen. Verschwindet nun „auf einmal" alle Hemmung, so wird sie ihr H erzeugen, und zwar „auf einmal". Aber *H.* hat die Grille, dass sie sich dazu eine unendliche Zeit $t = log.\frac{H}{H - H}$ nehmen soll. Die Stahlfeder H ist nur von einer Elasticität geringeren Grades. Wenn ihr der Raum x geboten wird, kann sie zuerst doch nur von $y < x$ Gebrauch machen. *H.* hätte sich der Grillen entschlagen müssen, wenn er sich an seine Begriffe hielt. Eine Selbsterhaltung ohne Hemmung ist die Voraussetzung der einfachen Vorstellung roth, grün, *fis* . ., die so wenig mit der Zeit und zeitlichem Entstehen, Bestehen und Vergehen zu thun hat, wie sie eine Beimischung von Räumlichkeit, von Gefühl oder Begehrung erträgt.

Was nun die Verschmelzung von H und c anbetrifft, so möchte hier allerdings, wenn auch nicht von der *H.*schen „Hülfe", doch von einem Helfen die Rede sein. Die Sachen liegen hier anders, als in dem oben bestrittenen Falle. Hier ist H und c dem a und b entgegengesetzt und kann daher beides gegen diese auftreten. Dort aber sollte etwas von dem Gegensatze mitleiden, für das der Gegensatz gar nicht existirte. Nun wird es sich aber mit dem Helfen so verhalten. Obschon die Reste der Vorstellungen a und b bei völlig auf die statische Schwelle gesunkenem H genau so gross sind, wie wenn gar kein H vorhanden wäre, so hat dies doch einen anderen Grund in beiden Fällen. Im Falle der statischen Schwelle nämlich sind die a und b gegen einander weniger gespannt, als in dem, wo gar kein H vorhanden ist, verlieren aber gleichwohl ebenso viel,

wie im letzteren, durch die doppelte Spannung gegen einander und gegen *H*. Demnach wirkt also *H* auch auf der statischen Schwelle schon gegen *a* und *b* und braucht nicht erst um Etwas zu steigen, damit es dagegen wirke. Es war ja nie und wird ja nie als Kraft unterdrückt, nur das zu ihm gehörige Geschehen, welches ohne die Hemmung ein wirkliches Vorstellen war, ist ja null im Falle der Hemmung. Tritt demnach in diesem Falle das *c* in die Gruppe (*a*, *b*, *H*) und soll von einer Verschmelzung der Kräfte *c* und *H* die Rede sein, so wird man sie als eine sofortige und volle anzusehen haben [6].

Nach unseren obigen Betrachtungen wird nun ein *c*, das zu zwei Complexionen *A* und *B* hinzukommt, nichts als die ihm widerstreitenden Elemente derselben sinken machen. Danach können wir nicht zugeben, dass ein *H*, welches mit den andern, dem *c* nicht widerstreitenden Elementen der *A* und *B* im Gegensatze steht, (und nur durch diese kann es dann gesunken sein) in Folge eines Hinzukommens des *c* zu *A* und *B* steigen werde. Man wende mir hier nicht ein, dass *H.s* Ansicht von der Complication rücksichtlich ihrer Folge für die Gegensatzverhältnisse der Complexionselemente demnach wohl die richtigere sein müsse, da sie die Thatsache der zufälligen Gedanken und Einfälle erkläre. Denn für's Erste widerspricht sie seinen eigenen Voraussetzungen [2] und wenn sie deshalb richtig wäre, so würde sie mindestens jene zerstören müssen. Sodann aber erinnere ich an das, was ich am Schlusse der Bemerkungen über die vollkommenen Complexionen sagte. *H.* meint von den *H* an der jetzigen Stelle [3]: „Immer werden sie zufälligen Gedanken und Einfällen gleichen, indem sie mit der erweckenden weder Aehnlichkeit noch Zusammenhang haben.“ So ist auch die Verbindung zwischen *a* und α einerseits und *b* und β andrerseits ganz principlos. Existirt aber Aehnlichkeit und Zusammenhang, so fällt der Gedanke [4] an „mehrere Continuen von Vorstellungen“, „aus deren einem in das andere kein hemmender Gegensatz hinübergreife“, in Nichts zusammen. Die Meinung von der Zufälligkeit jener *H* müsste demnach wohl einen andern Grund haben.

§. 55. Von der mittelbaren Wiedererweckung.

Die Lehre von der mittelbaren Wiedererweckung giebt uns gleich im Anfange „eine Verschmelzungs- oder Complicationshülfe $= \frac{r\varrho}{\Pi}$“, von der es heisst, sie sei eigentlich ein Bestreben der Vorstellung P (oder der Seele, in so fern sie das Vorstellende von P sei), welches Streben dahin gerichtet sei, Π wieder auf den Verschmelzungs- oder Complicationspunkt zu erheben, das heisse, von Π wiederum das Quantum ϱ ins Bewusstsein zu bringen. Ist diese Bestimmung nun in den Prämissen begründet? Π soll doch bis auf den Rest ϱ, P bis auf den Rest r gesunken, weiter Verschmelzung oder Complication eingetreten und schliesslich alles auf die Schwelle gesunken sein. Durch Verschmelzung oder Complication erhielt Π die Hülfe $\frac{r\varrho}{\Pi}$. Diese Hülfe übernahm einen Theil der Last, die Π zu tragen hatte. Stammt sie von P, so folgt nun noch gar nicht, dass, wenn für P die Hemmung weicht und es deshalb steigt, auch dieses von ihm Stammende steige, da dies ja ausser jener Hemmung, auch noch die erleiden muss, welche Π drückt. Nun wird freilich Π „als völlig träge und passiv“ angesehen. Wir wollen uns darum etwas näher bekümmern. Vorher wird Π als auf die Schwelle gesunken angenommen. Und zwar wird man für diesen Fall die statische Schwelle vorauszusetzen haben. Nachher[1] lesen wir: „Die hervorgehobene Vorstellung wurde bisher als gänzlich passiv betrachtet. Diese Ansicht ist immer dann gültig, wann sich die erwähnte Vorstellung auf ihrem statischen Punkte, also auch, wann sie sich auf der statischen Schwelle befindet. Denn die Kraft, womit sie von diesem Punkte sich selbst höher heben möchte, wird völlig aufgewogen durch die entgegenstehenden Kräfte, mit denen sie sich ins Gleichgewicht gesetzt hat.“ Hier liegt entschieden eine Täuschung vor. Für so „träge und passiv“ kann sich die auf die statische Schwelle gesunkene Complexion $'\Pi = \Pi + \frac{r\varrho}{\Pi}$ (denn diese, und nicht bloss Π muss man als das von a und b auf die Schwelle gedrückte ansehen) und können

sich andrerseits die auf ihrem statischen Punkte befindlichen a und b nicht ansehen lassen, dass P, bloss weil es in Folge der Befreiung von Kräften, die eigentlich $'\Pi$ gar nicht angehen, sich zu bewegen beginnt, und ohne dass neue Kräfte erzeugt wurden, welche die ($'\Pi$ niederhaltenden) a und b hemmten, den Theil von sich, welcher an der von $'\Pi$ erduldeten Hemmung tragen hilft, nur so ohne Weiteres, ja mit ihm gar noch anderes ($a\omega$) emporschleppen könnte.

Nach dem oben Angeführten folgen die Worte [1]: „Welches Widerstreben aber die Hülfe zu überwinden habe, davon bald ein Mehreres.“ Diese Worte zielen auf die Hemmung, welche beim Steigen von $'\Pi$, durch die sich bilden sollende Last $a\omega$ entsteht. Angenommen nun, es steigt hier wirklich etwas, so wäre dies im ersten „Augenblicke“ [2] doch wohl $d\omega$ *), die Hemmungssumme $ad\omega$, und „zu vertheilen“ $ad\omega$, nicht aber $a\omega dt$. Inzwischen ist es nur eine Wiederholung des bereits oben [3] von uns besprochenen Fehlers, wenn *H.* $'\Pi$ erst etwas steigen lässt, wäre es auch nur um $d\omega$ (statt um ω), ehe es mit a und b eine neue (?) Hemmungssumme bildet.

§. 56. Ueber Abnahme und Erneuerung der Empfänglichkeit.

Wenn man über die Stellung der Lehre von der Abnahme der Empfänglichkeit zu der *H.*schen Psychologie urtheilen will, so hat man festzuhalten, dass diese die Seele im Zusammen sogleich zu derjenigen Kraft (Selbsterhaltung) werden lassen muss, welche der Gegensatz gegen das Wesen, mit dem sie ontologisch zusammen geräth, und das ontologische Zusammen fordert. Es wird nun in jener Lehre vorausgesetzt, dass die Seele, trotzdem sie zu jener Kraft geworden, und trotzdem sie

*) Bei der Integration der Gleichung $\frac{r\rho}{\Pi} \cdot \frac{\rho - \omega}{\rho} \cdot dt = d\omega$ ist r wie eine Constante behandelt. Durfte *H.* das thun, wenn er doch eine Vorstellung auf eine andere nur drücken lässt nach Maassgabe ihres Gestiegenseins? (S. oben den letzten Satz des Paragraphen.) Nun hilft $\frac{\rho r}{\Pi}$ dem Π doch auch durch Druck auf die dem Π entgegengesetzten Vorstellungen. Hätte demnach r nicht als Function von t in Rechnung kommen müssen?

nicht zugleich zu einer andern Kraft wurde, welche mit dieser in einem Gegensatzverhältnisse steht, nicht dazu komme, dasjenige Vorstellen zu erzeugen, welches doch unter jenen Umständen als das Geschehen zu ihr als dem Thun gehört. Im Vollbringen ihres Geschäftes — zu dem ihr mit gerade so viel Recht eine Zeit gelassen wird, wie wenn man der Wirkung erlaubt, auf die Ursache zu folgen — soll sich die Seele abnutzen. Ich will die Thatsache nicht leugnen, welche diese Lehre erklären soll, allein ich bestreite, dass man einen Erklärungsgrund dafür in eine Theorie hineinbringen darf, gegen den sich diese verwahren muss.

Wenn man die Frage nach der Erneuerung der Empfänglichkeit so stellt: unter welchen Umständen die Seele fähig sei, eine früher schon einmal von ihr erzeugt gewesene Vorstellung von einer bestimmten Art wieder zu erzeugen, — so ist die Antwort: wenn die Vorstellung, welche sie wieder erzeugen soll, auf die statische Schwelle gesunken war, — schwerlich diejenige, welche wir nach der Theorie, mag diese nun die *H.*sche oder die berichtigte sein, zu erwarten haben. Nehmen wir nur einmal an, die betreffende Vorstellung sei durch das Zusammen der Seele mit einem Wesen entstanden, zu welchem sie in dem Verhältnisse des gleichen Gegensatzes steht. Bestände sie fort, auch nachdem das Zusammen des Wesens mit der Seele aufgehört, so möchte, nach diesem Aufhören, immerhin wieder ein Wesen von derselben Art, wie jenes, mit der Seele zusammen gerathen, in keiner Weise würde dies eine wirkliche Vorstellung zur Folge haben*). Denn mehr als „die volle und ganze

*) Ich verstehe unter einer Vorstellung von bestimmter Art eine solche, die nach Qualität und Stärke bestimmt ist, unter einem Wesen von bestimmter Art ein solches, mit dem die Seele in das ontologische Zusammen gerathen muss, um eine Vorstellung von so bestimmter Art zu erzeugen. Bei einem ungleichen Gegensatze (der Seele gegen ein Wesen), welcher auf Seiten der Seele ($=A$, vgl. a. M. §. 339) schwach wäre, mag dann, wenn die im Zusammen mit einem B erzeugte Vorstellung b auf die Schwelle sinkt, mag also durch dieses Sinken sich die Empfänglichkeit gegen eine wirkliche Vorstellung b erneuern. Immer aber wird dies doch nur so lange dauern, bis das letzte der millionen b (vgl. das.) auf die Schwelle sinkt. Hiermit wird keine Erneuerung der Empfänglichkeit gegen ein b mehr verbunden sein. Das Sinken zur Schwelle allein verhilft aber zu einer Erneuerung der Empfänglichkeit nicht.

Selbsterhaltung", welche das Zusammen der Seele mit einem Wesen von jener ganz bestimmten Art fordert, kann in der Seele nicht aufgeregt werden. Nun ist aber diese schon erregt und in der Seele geblieben. Das drücken freilich die Worte: „Nun strebt zwar die Seele fortdauernd, auch diese Art der Selbsterhaltung, oder diese Vorstellung wieder herzustellen" — gar eigenthümlich aus. Denn die Seele strebt nur deshalb, weil sie bei aller Unfähigkeit, durch ihre Selbsterhaltung eine wirkliche Vorstellung zu erzeugen, doch in Selbsterhaltung geblieben ist. Also ist es hier mit der Erneuerung der Empfänglichkeit nichts. Wenn ich mit einem zolllangen Bohrer in einen Baum gebohrt habe, bis ich nicht weiter kann, und ziehe den Bohrer heraus, so verhilft mir ein zweiter zolllanger Bohrer, der zugleich von der Dicke des ersten ist, oder auch dieser erste selbst gewiss nicht zu neuen Bohrspänen, wenn ich ihn in dem alten Bohrloche und der alten Bohrrichtung gebrauche. — Aber auch bei Zugrundelegung der berichtigten Theorie steht es schlimm mit dieser Meinung *H.s*. Man nehme also zuerst an, dass die Selbsterhaltung der Seele aufhört, wenn das Wesen aus dem Zusammen mit ihr entweicht. Ursache dieses Entweichens des einen und der andern ist das Eintreten eines bestimmten Zustandes der Seele. Aber das Entweichen geschieht nicht, weil die Seele in diesem Zustande bloss — das Entweichen jener Selbsterhaltung forderte, sondern weil sie schlechtweg jene Selbsterhaltung jetzt nicht erträgt. Also auch ein Auftreten derselben erträgt sie nicht. Man nehme zweitens an, die Selbsterhaltung bleibe, aber auch das Wesen bleibe im Zusammen mit der Seele. Nur komme die Selbsterhaltung jetzt nicht zur Erzeugung einer Vorstellung. Wird hier ein zweites, dem ersten gleiches Wesen etwas helfen? Gewiss nicht! Denn die Seele kann gegen Wesen dieser Art nicht mehr Selbsterhaltung vollziehen, als sie schon vollzogen. So muss man auch bei diesen Voraussetzungen *H.s* Meinung verlassen.

Achter Abschnitt.

Die Psychologie (zweites Stück) und Eidolologie Herbarts.

§. 57. Begierden und Gefühle.

Das zu den Selbsterhaltungen (als dem Thun) an sich gehörige Geschehen sind auf psychologischem Gebiete die einfachen Empfindungen. Ein anderes Thun, als Selbsterhaltung, kennt aber die *H.*sche Seele nicht. Wo sie zur Kraft wird, da wird sie es in Selbsterhaltungen; und wenn man nun auch für dasjenige Geschehen, welches unter den Begriff des Gefühls und der Begierde fällt, ein Thun verlangt, so kann man doch nichts anderes erhalten, als Selbsterhaltungen. Da aber diese, an sich, ganz und gar nicht dazu taugen, das Thun zu einem solchen Geschehen abzugeben, so dürfen wohl nur solche dazu berufen werden, welche sich gewisse nähere Bestimmungen gefallen lassen.

Die Selbsterhaltungen dulden mancherlei nähere Bestimmungen. Wirken sie unter gewissen Umständen, so ist das Ergebniss Vorstellungen (von verschiedener Stärke), wie wir sie [3] von den Empfindungen unterschieden haben. Wirken sie unter anderen, so entstehen Verbindungen von Vorstellungen. Unter noch andern endlich wirken sie Begierden und Gefühle.

Hören wir nun folgende [1] „negative Bestimmung": „Die Zustände des Vorstellens, Begehrens und Fühlens, sind sämmtlich Zustände des Bewusstseins; folglich kann ihre unmittelbare Erklärung nicht liegen in demjenigen, was die Statik und Mechanik von Vorstellungen lehrt, sofern sie sich **nicht** im Bewusstsein befinden*)." Dieses „folglich" kann man nicht zugeben. Nachdem die Zustände des „Begehrens und Fühlens" denjenigen „des Vorstellens" als „Zustände des Bewusstseins" coordinirt sind, keineswegs also das Bewusstsein selbst erst von dem Vorhandensein ungehemmter oder doch höchstens partiell gehemmter

*) Sollte daneben nicht wenigstens die im §. 80 der Ps. gegebene Erklärung des dort erwähnten „unangenehmen Gefühls der Störung" auffallend erscheinen?

Vorstellungen abhängig gemacht wird, nämlich davon nicht mehr abhängig gemacht wird, als von dem Begehren und Fühlen, wir wollen hinzusetzen, sofern beides nur ebenso ungehemmt ist, wie dort das Vorstellen, — nachdem also dies geschehen, dürften, in dem „folglich", die Vorstellungen im Bewusstsein mit ihrer Gesellschaft denn doch ein wenig zudringlich erscheinen.

Die Kräfte, welche Gefühl und Begierde erzeugen, liegen auf alle Fälle ausserhalb des Bewusstseins. Sie sollen erst ein Bewusstsein, oder, wenn wir so lieber wollen, geistiges Leben erzeugen, nämlich hier eben Gefühl und Begierde. Die Vorstellungen im Bewusstsein sind nichts, als Geschehen. Sie thun gar nichts. Würde man bloss sie haben, wo es auf die Erklärung von Gefühl und Begierde ankommt, so müssten sich diese ganz von selbst machen. Das aber sollen sie doch wohl nicht. Wenn sie „Arten und Weisen sind, wie unsere Vorstellungen sich im Bewusstsein befinden", nun, so machen doch die wirklichen Vorstellungen diese Arten und Weisen, wie sie sich im Bewusstsein befinden, selber nicht, sondern die Seele thut es. Andere Gründe können ihr nun immerhin verbieten, Gefühle oder Begierden ohne Vorstellungen zu schaffen, und wir wollen annehmen, dass die Bestimmung der ersteren als Arten und Weisen, wie die letzteren (als wirkliche Vorstellungen) sich im Bewusstsein befinden, in Folge der Erkenntniss dieser Gründe getroffen wurde. Jene lahme Folgerung aber verbietet es ihr nicht. Die öfter erwähnten „Arten und Weisen" sind entweder die Wirkung von Arten und Weisen des Wirkens der Selbsterhaltungen, d. h. der Vorstellungen, sofern sie das Bewusstsein erst möglich machen, — oder sie kommen gar nicht vor, da sie sich, wie gesagt, nicht von selbst machen.

Die Richtung, welche eine Bewegung zweier Körper gegen einander, in Beziehung auf eine Linie im Raume nimmt, macht sich auch nicht durch die Bewegung der Körper (gegen einander) von selbst, sondern nur durch das „wie" im Bereiche des Thuns, d. i. die Richtung der Anziehungslinie in Beziehung auf die erwähnte. Nämlich die anziehenden Kräfte wirken nur Bewegung (im Sinne der Attraction); dass die Bewegung aber durch gewisse Orte des Raumes hindurch geht, dass sie also auf eine gewisse Art und Weise geschieht,

das rührt daher, weil das zu diesem Geschehen gehörige Thun, unter gewissen Bedingungen auftritt.

Wir nehmen also an, dass *H.* bei seiner „nächsten Erklärung des" . . „Begehrens und Fühlens" nicht beschuldigt werden könne, seiner Seele ein Gefühlsvermögen, ein Vermögen zu begehren erschlichen habe, dass er sich vielmehr wohl bewusst gewesen sei, wie er für diese neuen „Phänomene"[1], dieses neue Geschehen neben dem Thun für die Vorstellungen auch neue Kräfte*) bedurfte, dass er, weit entfernt, diese neuen

*) Wenn in dem Gleichnisse des §. 106 (elfter Absatz) die Grösse der an dem Hebel angebrachten Gewichte die Stärke der Vorstellungen, die Entfernung eines Gewichts vom Stützpunkte bezogen auf die Entfernung eines auf der andern Seite angebrachten Gewichtes von dem Stützpunkte, oder umgekehrt diese bezogen auf jene den Gegensatz zweier Vorstellungen abbilden soll, so insinuirt das Gleichniss etwas der *H.*schen Lehre ohne Weiteres. Widersprechendes, wenn es sagen wollte, z. B. der unbewegte Hebel würde die Gewichte „fühlen, wenn er Bewusstsein hätte". Denn wodurch sollten hier die neuen Kräfte symbolisirt sein, zu denen die Gefühle als das Geschehen gehörten? Man darf nicht daran denken, dass jene „nähern Bestimmungen", welche *H.* hier bei Seite setzt, gerade für diesen Punkt von wesentlicher Bedeutung wären. Denn sonst stände doch das Gleichniss an ganz unrechter Stelle, wenn sie hier noch bei Seite gesetzt werden müssen. Erst da, wo von „mit oder wider einander wirkenden Kräften" die Rede ist, kann dem Leser eine Ahnung kommen, dass *H.*, während er jenes „Gleichniss" schrieb, auch wohl an seine Theorie von den Gefühlen dachte. Was übrigens das Sinken und Steigen eines Hebelarms betrifft, das von dem Sinken und Steigen der Gewichte abhängt, so kann, wie man leicht sehen wird, das erstere (nämlich das Sinken) nur das Steigen und das letztere (nämlich das Steigen) nur das Sinken der Vorstellungen abbilden.

Ist unsere im Texte gegebene Auslegung *H.s* richtig, so ist seine Behauptung, „dass der Begriff des Strebens vorzustellen, ein viel weiterer" sei, „als der des Begehrens und Verabscheuens" (Ps. §. 37), nicht besser, als wenn Jemand erklärte, der Begriff des Himmels, worin nach einer kindlichen Ueberzeugung Gott und die Engel wohnten, sei ein viel weiterer Begriff als das Himmelreich, welches einem Sauerteige gleich ist, „den ein Weib nahm, und vermengte ihn unter drei Scheffel Mehl, bis dass es gar durchsäuert ward". Der Begriff des Strebens vorzustellen, das muss heissen, des Strebens Vorstellung zu erzeugen, gehört in die Begriffsreihe, in welcher derjenige der metaphysischen Kraft liegt, den des Begehrens und Verabscheuens mag man meinetwegen in derjenigen liegen lassen, in welcher der Begriff vom Thun nach der populären Ansicht vorkommt. Warum das, was doch kein metaphysisches Thun ist, gleichwohl ein Thun genannt wird, bedarf einer Erklärung. Aber um des Namens willen hat man nicht eine solche Begriffsverwandtschaft zu behaupten, die

Kräfte zu erschleichen, vielmehr gerade sein Augenmerk darauf richtete, dieselben aufzufinden. So setzen wir nicht voraus, *H.* denke daran, die Seele beantworte „den gepressten Zustand" in §. 104. 1) deshalb mit einem Gefühl, weil sie mit einem erschlichenen Gefühlsvermögen gegen denselben als Reiz reagirte. Vielmehr entstehe das Gefühl deshalb, weil die Seele, insofern sie in der dort beschriebenen Art und Weise wirke, eben auch als eine nicht bloss Vorstellung, sondern Vorstellung und Gefühl erzeugende Kraft wirke, während sie als eine bloss Vorstellung erzeugende Kraft thätig sei, wo sie nur mit zwei oder drei ihrer Qualität entgegengesetzten Realen zusammengerathen. Es soll, nach unserer Annahme, ferner z. B. die Erklärung der Entstehung des Gefühls, von welchem der §. 87 der Ps. spricht, so verlaufen: Hier ist ein Ueberschuss an Kraft (an Thun der Seele). Wirken muss der etwas, ein Geschehen muss ihm entsprechen. Nun würde dies Geschehen ein wirkliches Vorstellen sein, wenn dieses die Gesetze der Mechanik des Geistes (wir setzen den Fall, *H.s* §. 87 rede unter dem Schutze derselben) nicht verböten. Also muss es ein anderes sein. Und so entsteht unter diesen Umständen ein Gefühl, unter andern eine Begierde.

Wenn ich nun die Frage aufwerfe, woher man denn weiss, dass „so" ein Gefühl, eine Begierde entstehe, so hat diese Frage nicht den Sinn, den sie, nach den eben gemachten Annahmen nicht mehr haben darf. Ich würde dieselbe Frage an Jemanden richten, der mich versicherte, die Seele sei von Anbeginn befähigt, sie habe das Vermögen, zu fühlen und zu begehren. Ich werfe sie vielmehr in demselben Sinne auf, in welchem ich auch die andere bereit halte, woher man denn weiss, dass es Vorstellungen geben muss? Diese inhaltschwere, aber vielleicht für uns Menschen ganz unbeantwortbare Frage, deren Beantwortung die Sache einer philosophischen Deduction sein würde, muss wenigstens wach erhalten werden, wo eine Metaphysik, und für einen Theil derselben giebt *H.* seine Psychologie aus, die Deduction von Thatsachen liefern zu wollen scheint.

Uebrigens werde ich mich damit beschäftigen, wie die *H.*-

man nur behaupten kann, wenn man vergessen hat, worin jene bekannte „heillose Pfuscherei" besteht. Vgl. dies zu der Note 6 des §. 43 dieses Buches.

sche Theorie von den Gefühlen und Begierden nach demjenigen zu beurtheilen ist, was wir bisher über die Stücke der Psychologie zu bemerken hatten, auf welche sich jene Lehre stützt. Ein wesentlicher Theil derselben setzt die Complicationstheorie voraus. Man mag hierbei, je nachdem es der einzelne Fall erfordert, an Complicationen im engeren Sinne oder an Verschmelzungen denken. Complicationshülfen (bei *H.* heisst es: „z. B. eine Verschmelzungshülfe, oder eine ganze Summe solcher Hülfen") halten eine Vorstellung wider die Nöthigung zu sinken und trotz derselben im Bewusstsein. Dies ergiebt neben dem Thun für Vorstellungen als Geschehen, ein Thun für ein Geschehen, welches zu einer anderen Classe von Geisteszuständen gehört, nämlich für ein Gefühl. Complicationshülfen müssen es möglich machen, dass eine Vorstellung „sich gegen Hindernisse aufarbeitet" und zugleich ein Begehren verläuft, Complicationshülfen machen es möglich, dass eine aus dem Bewusstsein gedrängte Vorstellung bei ihrem Weichen noch zaudert und das (gegen das Object derselben gerichtete) Verabscheuen zu Stande kommt. Nicht minder werden sie die Bedingung für die Contrast- und Lustgefühle des §. 61 und §. 87, für die Gefühle des §. 100 a. E., für das Sehnen des des §. 66 der Psychologie. Nun ist die Lehre von den vollkommenen und unvollkommenen Complicationen, inwiefern sie hier in Betracht kommt, durch einen Widerspruch mit gewissen Grundvoraussetzungen der Psychologie *H.s* erkauft. Folglich bestehen auch jene Lehren von Gefühl und Begierde nur durch diesen Widerspruch und passen demnach in die *H.*sche Psychologie nicht hinein. Die ästhetischen Gefühle des §. 72 gelten unter einer Voraussetzung, der wir gleichfalls nicht beitreten konnten. „Das unangenehme Gefühl der Störung" endlich, von welchem der §. 80 spricht, wird von einer Wirksamkeit der Vorstellungen auf der mechanischen Schwelle erwartet, die wir nicht anerkennen können, weil wir fanden, dass die mechanischen Schwellen selbst mit den Grundvoraussetzungen der *H.*-schen Psychologie unverträglich sind.

Demnach müsste diese hier ganz andere Wege einschlagen. Man könnte etwa verlangen, dass sie den Organismus mehr in Anspruch nähme. Ich will es dem Leser überlassen,

die verschiedenen Möglichkeiten aufzusuchen, die zur Befriedigung dieses Verlangens ausgedacht werden könnten. Nur eins, worauf man in diesem Geschäfte stossen muss, will ich hier mit einigen Worten berühren. *H.* sagt[2]: „Alle einfachen Selbsterhaltungen der Seele müssen gerade so einfach sein, wie sie selbst.“ Dieser Satz verhindert nicht, ein Gefühl oder eine Begierde als auf dieselbe Weise entstanden zu denken, wie eine Empfindung, — oder wenigstens, wie manche Empfindung. Es müsste nämlich erst nachgewiesen werden, dass kein Gefühl, keine Begierde der Empfindung des Roth oder gar des Violett an Einfachheit gleich käme. Wenn aber auch jedes Gefühl und jede Begierde zu kraus für eine solche Herkunft wäre, wenn wir keine Elemente der Begierden und Gefühle kännten, so brauchten wir sie doch jawohl bloss nicht zu kennen. Dann verhielte es sich mit ihnen, wie es sich mit dem Geruche der Lilie verhalten soll, der ja nach *H.*[2] „ein Gemisch aus Empfindungen“ ist, „die wir nicht scheiden können“.

§. 58. Affecten und Leidenschaften.

Ueber den Erklärungsgrund, welchen *H.* für die Affecten angiebt, habe ich nach demjenigen, was ich so eben S. 266 bemerkte, nicht noch besonders zu sprechen. Wenn *H.* nun meint, die Behauptung, dass die Affecten gesteigerte Gefühle seien, fordere — erstens —, dass es so viele Affecten geben müsse, als Gefühle, so ist das doch wohl eben nicht richtig. Denn diese Bestimmung hindert denjenigen, der sie trifft, nicht so ohne Weiteres, daneben die andere zu treffen, dass es aber wohl Gefühle geben könne, die nur in der Stärke von Affecten, und andere, die niemals in der Stärke von Affecten auftreten würden. Die Behauptung soll — zweitens — fordern, dass das Maass der Gefühle zugleich das Maass der Affecten sei. Es heisst dieser Forderung gegenüber weiter unten, dass es (vielmehr) „ein verschiedenes Maass für Affecten und Gefühle“ gebe; „bei den Gefühlen,“ drückt *H.* sich aus, „soll es nicht vorzugsweise darauf ankommen, wie viele und wie weit gehemmte Vorstellungen sich im Bewusstsein befinden; ganz andre Umstände sollen die Stärke der Gefühle bestimmen. Hingegen bei den Affecten kommt es“ — „gar sehr darauf an, ob

mehr oder weniger Vorstellungen wach seien, als mit ihrem Gleichgewichte bestehen kann." Wenn die „vorzugsweise" und „gar sehr" es erlauben, so darf man dann also wohl annehmen, dass „das unangenehme Gefühl der Störung", welches im §. 80 der Ps. neben dem Affecte des Schrecks genannt wird*), ganz mit Unrecht den Namen eines Gefühls erhält.

Zu den Bemerkungen über die Leidenschaften mag hier noch folgendes seinen Platz finden. Wenn ich voraussetzen darf, dass für *H.* die natürlichen „Begehrungen des Sinnengenusses" nicht gerade bloss oder überhaupt nicht auf Dispositionen des Gemüths, sondern auf Dispositionen des Leibes und ihrem Verhältniss zur Seele beruhen, so möchte ich annehmen, dass seine Definition der Leidenschaft zu enge sei. Denn warum sollte eine ursprüngliche (krankhafte) leibliche Disposition nicht oder nicht auch im Stande sein, uns zu befähigen, ein Geschöpf, dem sie zukommt, als das zu begreifen, wofür *H.* eine Disposition des Gemüths als Merkmal fordert? Warum sollten „leidenschaftliche Naturen" nicht auch auf solchen Dispositionen beruhen? Auch darf es wohl als eine andere Möglichkeit, neben der von *H.* angenommenen, aufgestellt werden, dass „die Fähigkeit, sich nach Motiven zu bestimmen, sich nach den Umständen zu richten, in wiefern diese ein solches Handeln widerrathen, wozu die Leidenschaft antreibt", nicht „durch die Leidenschaften" leidet, sondern, dass sie aus anderen Gründen leidet, und weil sie nun leidet, der Entstehung der Leidenschaften nicht in den Weg tritt. *H.* selbst behandelt sogar [1] die Meinung, dass „Hemmung des Verstandesgebrauchs ein wesentliches Merkmal der Leidenschaften sei" mit etwas mehr Geringschätzung, als er wohl, ohne den Eifer der Polemik, gethan haben würde. Wenn ich voraussetzen darf, dass hier an

*) Es heisst daselbst: „Das unangenehme Gefühl der Störung, welches, wenn es heftig ist, im ersten Augenblicke gleich den Organismus in Mitleidenschaft zieht, und dann den Affect des Schrecks erzeugt" . . Hier erweckt das: „und dann" den Schein, als ob die „Mitleidenschaft" des Organismus, die neben dem angedeuteten unangenehmen Gefühle der Störung entsteht, unter den Voraussetzungen für den „Affect des Schrecks" vorkommen soll. Es ist aber wohl weder dies, noch, dass jenes Gefühl eine Voraussetzung zu diesem Affecte wäre, die Ansicht *H.s.*

Hemmung des Verstandesgebrauchs durch die Leidenschaften gedacht ist, so stimmt diese Geringschätzung eben nicht zu der Stelle, welcher die vor den letzten angeführten Worte entnommen sind. — Endlich mag hier noch bemerkt werden, dass es im L. d. Ps.[2] von den Leidenschaften heisst, sie seien „nicht Neigungen (Gemüthslagen), sondern selbst Begierden“, in der Ps.[3] dagegen, sie seien „nicht selbst Begierden (Acte des Begehrens), sondern Dispositionen zu Begierden, welche in der ganzen Verwebung der Vorstellungen ihren Sitz haben.“

§. 59. Von den Vorstellungen des Räumlichen und des Raumes.

Ich wende mich zu *H.s* Erklärung der Vorstellungen des Räumlichen und des Raumes.

Es mag hier nicht abermals Streit darüber erhoben werden, ob die mit so grosser Eifersucht[1] gewahrte Einfachheit der einfachen Vorstellungen sich mit der Annahme verschiedener Grade der Verdunkelung derselben vereinigen lässt. Der nächste Gegenstand der Erörterung soll die Behauptung sein, dass zum Vorstellen des Räumlichen ein successives Vorstellen gehöre. Nachdem *H.*[2] gesagt hat, das ruhende Auge sehe keinen Raum, fährt er fort: „Dies ist in der Erfahrung etwas schwer zu erkennen, weil wir so leicht den längst bekannten Raum erschleichen und einschieben. Doch versuche man ganz starr vor sich hinzusehen; man wird spüren, dass der Raum schwindet, und dass, im Bemühen, ihn wieder zu gewinnen, man sich über einer kaum merklichen Bewegung des Auges ertappen kann. Beim Beschauen neuer Gegenstände ist übrigens die unaufhörliche Regsamkeit, womit der Blick die Gestalt umläuft, sehr leicht wahrzunehmen.“ Ich meine, diese Wahrnehmung und jenes Ertappen beweisen nichts. Denn es kann auch die Wahrnehmung einer Bewegung sein, welche zum Zweck des deutlichern Sehens bereits unbestimmt gesehener räumlicher Umrisse oder auch Farben mechanisch vorgenommen wurde, und ein Ertappen über dem Streben, die räumlichen Umrisse in ihrer vorigen Deutlichkeit wiederzugewinnen, nicht aber die räumlichen Umrisse oder Räumliches überhaupt wiederzugewinnen, deren oder des-

sen Verlust bei dem von *H.* angeführten Experimente ich nicht erreichen konnte, (wenigstens nicht in allen Dimensionen), was übrigens vielleicht meiner Unbeholfenheit zuzuschreiben sein mag. *H.* sagt [3]: „Eine bunte Fläche gehe in gerader Richtung vor dem Auge vorüber, — oder auch, es sei das Auge, was sich umgekehrt bewege, und die Fläche bleibe in Ruhe: so würde hiebei" . . „eine Folge von Wahrnehmungen entstehen, wenn jedesmal nur der Mittelpunkt des Gesichtsfeldes sichtbar wäre, und alles Umgebende völlig finster*). Statt dessen ist der mittlere Theil des Gesichtsfeldes am meisten sichtbar; das seitwärts Liegende aber ist um desto unbedeutender, weil nach der Hemmung die Reste der Vorstellungen verhältnissmässig noch weit mehr an Stärke verschieden ausfallen, als die Vorstellungen selbst." Wenn „der Mittelpunkt des Gesichtsfeldes" bloss „am meisten sichtbar" ist, so sind also auch noch Seitentheile desselben „sichtbar", nur weniger, als der Mittelpunkt. Warum wird denn das, was doch auch „Sichtbarem" wenigstens mit gehört, so ganz und gar an „Reste der Vorstellungen" ausgeliefert? Bei dem ersten „jedesmal" gehört es sogar nur „Sichtbarem". Da giebt es ein Gesichtsfeld ohne die „Reste", welche der Bewegung ihr Dasein (als Reste) verdanken. Lässt *H.* hier also die Bewegung wohl als eine so unerlässliche Bedingung für die Entstehung eines „Gesichtsfeldes", d. h. Raumbildes erscheinen? — „Beim mindesten Rückkehren" des beschauenden Auges und tastenden Fingers „gerathen sämmtliche früheren Auffassungen, begünstigt durch die eben jetzt hinzukommenden, die ihnen gleichen, ins Steigen; und mit diesem Steigen ist ein *nisus* zur Reproduction aller übrigen verbunden, dessen Geschwindigkeit genau dieselben Abstufungen hat, wie die zuvor geschehene Verschmelzung" [4], und: „die Punkte, zu denen man gelangt, wären nicht Raumpunkte, wenn sie nicht den *nisus* in sich trügen, nach allen Seiten zu reproduciren. Bewegt sich ein Punkt, so nimmt er diesen *nisus* überall hin

*) Das soll wohl heissen, dass ausser einem Gewissen, welches gesehen werden soll, Nichts gesehen werde, oder noch besser, dass kein Sehen ausser einem bestimmten vollzogen werde. (Dem blinden Flecke der Netzhaut, der Schläfengegend, dem Hinterkopfe, ist die Welt nicht „finster", sondern optisch überhaupt nicht vorhanden).

mit, wohin er kommt. Soll er sich selbst in diesem *nisus* nicht stören: so . ." [5] Was ist der hier so oft erwähnte *nisus*? [6] Offenbar nichts weiter, als ein Streben im dunkeln Grunde der Seele, — für das Bewusstsein, für das vorstellende Subject hat er keine unmittelbare Bedeutung. Demnach kann der mit den Punkten verbundene *nisus* diese auch noch nicht zu Raumpunkten machen, dazu gehören vielmehr die durch ihn reproducirten Vorstellungsmassen, d. h. dazu gehört das fertige Raumbild. Reproducirt nun der Punkt dieses, nur dass es bei seiner Bewegung (von der man eigentlich gar nicht sprechen kann, wo der Hintergrund noch fehlt) vielleicht einen anderen Inhalt erhält, so wird er es auch ruhend reproduciren, nur dass da der Inhalt desselben vielleicht derselbe bleibt. So scheint zu der Raumerfüllung keineswegs der fortwährende Fluss der Vorstellungen erforderlich.

Gesetzt ferner, es seien wirklich Abstufungen des Vorstellens anzunehmen, wo die Wahrnehmung eines Räumlichen stattfindet, mögen diese Abstufungen nun beim gleichzeitigen, mögen sie beim successiven Vorstellen vorkommen sollen, müssen denn darum schon diejenigen Elemente und ihre Abstufungen zur Erklärung der räumlichen Anschauung brauchbar sein, welche *H.* allein in Anspruch nimmt? Die Grade der Stärke des Vorstellens sind bisher die Grade der Intensität der vorgestellten Farbe, des Tones . . gewesen, ohne Rücksicht auf Räumlichkeit [7]. Nun mag mit der Wahrnehmung der weiteren Entfernung einer Farbe die Wahrnehmung der Farbe von geringerer Intensität, ebenso mit der des Tones die einer geringeren Stärke desselben irgendwie verbunden sein, aber sie ist zuversichtlich nicht damit identisch. Sie reproducirt dann nur jene Vorstellung der weiteren Entfernung, wenn man sie etwa in Malerei und Musik benutzt oder mitbenutzt (in welchem Falle sie nicht eigentlich das [einzige] Reproducirende wäre), um Raumverhältnisse (Perspective, Echo) darzustellen, das hiesse dann, zu deren Vorstellung zu veranlassen. So wenig das Roth im Violett, die Stärke des Tones *fis* oder der Klang eines silbernen Bechers bez. w. identisch ist mit dem Blau im Violett, dem *fis* oder dem Silbern — man mag zwischen diesen Beispielen wählen, — so wenig ist die räumliche Form iden-

tisch mit der Stärke der Farbe oder des Tones. Die *H.*sche Psychologie erschleicht die Vorstellung des Räumlichen. Ihre abgestuften Reste sind die ohne alle Raumvorstellung gesehenen roth und grün von abgestufter Farbenintensität. Dies ist alles, wovon sie hier ausgeht und wobei sie anlangt; das Zugleich- und doch Getrenntvorkommen jener Reste, die Ordnung derselben (nicht nach ihrer Stärke, sondern) nach Raumverhältnissen, das ist eitel Zusatz.

Wie ist es denn möglich, dass die Seele die Intensitätsreste zugleich verschmelze und unverschmolzen lasse, — denn hiedurch soll doch wohl das stetige Aussereinander, das verbundene Getrennte entstehen, — da für das letztere ein Gegensatz nöthig zu sein scheint, der ja aber bei Elementen gleichgefärbter Flächen nicht vorhanden sein soll?*) *H.* fühlte die Unumgänglichkeit dieses Einwurfes wohl, — aber hat er ihm auch genügend vorgebeugt? „Ohne abstechende Punkte," sagt er [8], „würde ursprünglich gar keine Fläche gesehen; denn die Stellen der Fläche unterscheiden sich nur durch die verschiedene Verschmelzung mit dem Abstechenden." Ursprünglich? Aber wie ist es denn später? Man darf nicht sagen: Beim Anblick der Fläche des blauen Himmels wird die Vorstellung eines abstechenden Punktes reproducirt und nun wird der Himmel als blaue Fläche angeschaut. Dies wäre etwas, wie ein Kreis. Man könnte aber sagen, die Selbsterhaltungen zu den Elementen, welche nach der Reproduction den Anblick des blauen Himmels constituiren, bewirken in einem gewissen Zustande die Reproduction des Punktes, und nun entsteht, was wir wollten. Welches ist denn aber der Zustand? Wird man die Voraussetzung vermeiden, die man vermeiden wollte? Wird man den abstechenden Punkt reproducirt erhalten, wenn man sie vermeidet? Gesetzt, man erhielte ihn aber wirklich, werden wir nun vermeiden können, dass die Elemente der entstehensollenden Fläche in den Punkt zusammenrinnen, oder besser, da denn doch von keinem Punkte die Rede sein kann, be-

*) Ist es möglich dunkelblau auf hellblau zu sehen, da hier doch nur ein Unterschied in der Stärke der Vorstellungen, aber kein Gegensatz vorkommt. Ist es möglich Schwarz auf Weiss zu sehen? Man vgl. Ps. §. 52 (und zwar Werke V. S. 350). S. d. B. §. 47.

vor es Räumliches giebt, — werden wir erreichen, dass überhaupt jemals auch unter dieser Voraussetzung eines abstechenden Vorgestellten, die Fläche angeschaut wird? Alles, was man hier zugeben darf, beschränkt sich auf die Annahme des Abstandes (und zwar nur eines Farbenabstandes!) und Zusammenhanges unter den beiden Abstechenden. Beides aber in dem einen Abstechenden vorauszusetzen, z. B. dem Blau des Himmels, damit es neben dem abstechenden Punkte noch selbst in sich verschiedenes „neben" unterscheide, d. h. sich räumlich ausbreite, dafür bietet auch noch nicht einmal die falsche (geschweige denn die berichtigte) Complicationstheorie einen Anhalt dar. Das Blau des Himmels rinnt in Eins zusammen neben dem Goldigen der Sonne, und dies in Eins neben jenem, und das neben hat hier gar keine Bedeutung. Denn im Farbendreieck *H.s* liegen Blau und Gelb weit auseinander, und mit anderen als Farbenverhältnissen haben wir hier nicht zu schaffen.

Ob die *H.*sche Psychologie nun ohne Widersprüche für die Entstehung der Raumvorstellungen Kräfte gewinnen könnte, wie sie (nach unserer obigen Auslegung) durch Widersprüche Kräfte für die Entstehung von Begierden und Gefühlen gewinnt, das zu untersuchen will ich mir erlassen. Dagegen will ich sehen, ob die Priorität der sog. einfachen Empfindungen in Beziehung auf die Raumvorstellungen besser begründet werden kann, als sie rücksichtlich der Gefühle und Begierden gerechtfertigt zu werden vermochte. Warum sollen also die Raumvorstellungen nicht ebenso ursprüngliche Thaten der Seele sein, ebenso ursprünglich ihrer Selbsterhaltung als Geschehen entsprechen, als die Empfindungen von Farben und Tönen? Hiergegen giebt es bei *H.* vielleicht folgende Gründe: Erstens, die vollkommene Intensität alles unseres Vorstellens [9] ist nöthig „wegen der völligen Einheit und Einfachheit der Seele" . . Zweitens, dieser Intensität des Vorstellens entspricht wohl das Vorstellen des einfachen Tones und der einfachen Farbe, aber nicht das des Räumlichen, von dem es also heisst [9]: „Nun muss aber doch das Vorstellen des Räumlichen gewisse Aehnlichkeiten haben mit dem Räumlichen selbst, weil sonst das Vor-

gestellte dieses Vorstellens eher alles andere als ein Räumliches sein würde.

Ohne Mühe sieht man: es muss ein mannigfaltiges Vorstellen sein; ferner ein verbundenes" .. Was sollen wir nun hiervon halten? Ich meine: So kann die Seele entweder nun und nimmermehr Räumliches vorstellen oder sie muss es ebenso ursprünglich thun, wie sie die einfache Farbe ursprünglich vorstellen muss. Entweder, sage ich, kann sie es nicht, wenn nämlich das mannigfaltige Vorstellen hier trotz der Verbindung ein Mannigfaltiges, sei es auch nur im allergeringsten Grade, bleibt und nicht durchaus in dieselbe „vollkommne Intensität" übergeht, welche die unveräusserliche völlige „Einheit und Einfachheit der Seele" fordert. Oder sie muss es ursprünglich, weil ein solcher Uebergang zur Einheit, wie er eben erwähnt worden, aus vorgängiger Mannigfaltigkeit des unverbundenen Vorstellens und deshalb das Entstehen des räumlichen Vorstellens durch blosse Seelenthätigkeit (d. h. ohne Zusammenwirken mit anderen Realen), um dieser vorgängigen Mannigfaltigkeit willen abermals jener unveräusserlichen Eigenschaft der Seele widerspräche, mittelbar widerspräche, da er jene Mannigfaltigkeit voraussetzt, die ihr nach *H.* selbst unmittelbar widerspricht. Das Mannigfaltige muss also sofort als Eines auftreten. So ist es um der Identität des Begriffs der Verbindung und desjenigen der Intensität des Vorstellens willen möglich, dass man an ein ursprüngliches Vorstellen des Räumlichen denke, es ist aber wenigstens nothwendig, dass man sich jedes Gedankens an ein auch nur für einen Moment unverbundenes Mannigfaltiges in der Seele entschlage, und also, wenn jenes nicht möglich ist, dann mindestens auch nicht eine Erklärung für die Vorstellung des Räumlichen giebt, in welche diese unmögliche Voraussetzung eingeht. Es ist ferner nach dem Obigen der Satz, dass die Seele „ganz von vorn an die völlig vernichteten Raumverhältnisse erzeugen" müsse, mit seinen Voraussetzungen entweder durchaus falsch oder die *H.*sche Psychologie muss auf die Raumvorstellungen verzichten. Will sie das nicht, so wurden die Raumverhältnisse niemals vernichtet, d. h. in eine genauere Sprache übersetzt, so wurden sie niemals, wider die Forderung, die in einem gewissen primä-

ren Geschehen, einem gewissen Zusammen lag, nicht vorgestellt, ich sage, wider die Forderung, der doch die Seele nach dem ersten Schrecken genügen soll. Gleich von Anbeginn muss die Seele das Vorstellen des Räumlichen „so leisten, dass, während das Vorstellen intensiv bleibt, sein Vorgestelltes" nicht „auseinander trete", sondern in der Seele „auseinander" auftrete. Man mag also die Intensität ganz dem „Vorstellen" aufbürden; allein man kann auch das Extensive wie ein im *H.*-schen Sinne Intensives behandeln. Intensiv ist hier bei ihm offenbar so viel, wie einfach. Nun ist das Blatt Papier, welches der Leser vor Augen hat, gar nicht weniger einfach, als das Weiss desselben. Das Blatt lässt sich freilich zerschneiden, aber dass Weiss — ebenfalls. Das eine mit dem Messer, das andere mit dem Prisma. Wenn also das Weiss oder eine beliebige Farbe, die sich optisch zerlegen lässt, für einfach, für fähig gehalten wird, ohne (psychologische) Umstände in der Seele aufzutreten, warum sollte jenes Räumliche erst so viele Umstände verlangen? Man muss in den getrennten Theilen des alten Ganzen so viel und so wenig das alte Ganze sehen, wie man die zerlegte Farbe in denjenigen zu sehen hat, in welche sie zerlegt ist. Das blosse auseinander ohne Trennung darf man aber noch weniger zum Beweise dafür benutzen, dass es sich beim Vorstellen eines Räumlichen um „ein mannigfaltiges Vorstellen" handle. Denn dann handelt es sich auch bei einer Vorstellung z. B. von der Intensität $n \,.\, i$ um ein nfaches Vorstellen gegenüber einer solchen von der Intensität i. Wollen wir aber in dem Vergleiche des Räumlichen mit der Farbenqualität bleiben, so können wir sagen, man stütze seinen Einwurf hier auf die Thatsache, dass das Räumliche theilbar sei, und bilde sich ein, dass das Theilehaben hier ein ursprüngliches sei, während es nur durch künstliche Betrachtung auch für eine Farbe, die, wie Orange, nach Roth und Gelb getheilt werden könne, Bedeutung gewinne. Wenn die Geodäsie mehr Elementarschüler unter den Menschen zählt, als eine Lehre von der Theilung der Farben nach anderen, so braucht das nur darauf zu beruhen, dass die Veranlassungen zu theilen da häufiger geboten werden, wo es sich um Theilung von Räumen handelt, als bei Farben. Es braucht aber nicht von einem Unter-

schiede zwischen der Entstehung der Farben- und derjenigen der Raumvorstellung, wie *H.* ihn will, herzurühren. Mag man auch daran festhalten wollen, dass zur Entstehung der Vorstellung eines Räumlichen wenigstens mehrere Reale ausser der Seele concurriren müssten, mag man behaupten wollen, das Zusammen der Seele mit Einem Realen erzeuge in ihr immer nur die *H.*sche einfache Vorstellung und deshalb habe diese doch vor jener eine gewisse Priorität, — um diese Priorität handelt es sich hier nicht, sondern darum, ob allein die *H.*schen einfachen Vorstellungen das erste Geschehen in der Seele seien und bloss aus ihnen und ihren Abstufungen das Vorstellen des Räumlichen abgeleitet werden müsse, oder ob dieses Vorstellen mit jenem psychologisch ebenbürtig sei, mag übrigens ihr allgemein-metaphysischer oder naturphilosophischer Geburtsbrief Rangverhältnisse ausstellen, welche er wolle. Und in dieser Beziehung hat denn wohl das Obige gegen *H.* entschieden. *H.* darf seiner Seele „die besondere angeborne Anlage"[2], welche sie zum Vorstellen des Räumlichen nöthigen muss, mindestens nicht weiter verkürzen, als die, welche sie nöthigen soll, unter gewissen Umständen Himmelblau vorzustellen. Die im §. 111 weiter unten erwähnten „angebornen Formen in der Seele" brauchen mit jener „Anlage" nicht identisch zu sein.

Die Frage, warum der Raum als ein einiger angesehen werde, ist, wenn ich nicht irre, gar nicht aufgeworfen. Wenn der leere Raum nicht[11] so harmlos acceptirt wird*), so ist

*) Wie dies von Seiten *Kant's* geschieht. *Kant* scheint freilich nur zu wollen, man könne Bäume, Menschen und Sterne („Gegenstände") aus dem Raume wegdenken. Aber um seines Zweckes willen muss er nicht bloss „Gegenstände", sondern alles, was zur Empfindung gehört, wegdenken, das soll heissen, weder in's Blaue, noch in's Schwarze, noch in irgend sonst etwas ausser in den (leeren) Raum hineinsehen. Und das Experiment wäre ihm schwerlich so „ganz wohl" gelungen. (S. Kritik d. r. V., tr. Aesthetik, von dem Raume 2.) — Es fragt sich übrigens auch, von welchen Empfindungsobjecten der Raum denn eigentlich niemals ganz leer ist . . Man spricht von dem Raume, als ob all und jedes in ihn hineinpasste. Aber in dem Gesichtsraume finden sich niemals Objecte einer Tastempfindung, nämlich nicht so, wie sich Objecte einer Gesichtsempfindung darin antreffen lassen, und wenn das Veilchen im Gesichtsraume dort duftet, so gehört das dort gar nicht anders zu seinem Dufte, wie das blau. Hätte jeder Sinn seinen Raum, so hätte jeder Sinn seinen eige-

das der Erfahrung und den statischen Grundlagen der *H.*schen Psychologie gemäss.

Die Anordnung der Empfindungen nach den Dimensionen unseres sinnlichen Raumes wird auf die Anordnung der störenden Wesen im intelligibelen zurückzuführen sein. Wenn a durch die Reste r, r', r'' bez. w. mit b, c, d und andrerseits bez. w. mit β, γ, δ verschmolzen sein, gleichwohl aber β nicht mit b, γ nicht mit c, δ nicht mit d zusammenfallen soll, so muss zugleich b mit β nur durch den Rest ϱ, c mit γ durch r, d mit δ durch R verschmolzen sein u. s. w. Wovon aber ist dieses abzuleiten, wenn nicht von der Anordnung der Störenden A.. B, C, D und B, Γ, Δ in jenem intelligibelen Raume? Auf denselben Grund wird man die Ausdehnung des sinnlichen Raumes nach drei und nur drei ursprünglichen Richtungen zurückzuführen haben. Der intelligibele Raum kennt nicht mehr und nicht weniger, also auch der sinnliche Raum. So würde die Psychologie sich hier auf ein Gewebe von Erschleichungen berufen.

Noch ein Wort über die Vertheidigung der starren Linien durch die Psychologie [10]. Weil a, b, c, d.. einfach sind, deswegen, bildet *H.* sich ohne Zweifel ein, haben wir in der Reihe a, b, c, d.. eigentlich auch nur eine Reihe von Punkten. Nämlich auch die zufälligen Reste von a, das, wenn ich zu b komme, als r, wenn ich zu c komme, als r' u. s. w. erscheint, sind ihm Punkte. So sehe ich also, wo ich auch auf $a\,b\,c\,d$.. ankommen mag, wirklich immer nur eine Reihe von Punkten, eine starre Linie und wenn ich mich nur an diese Wirklichkeit hielte, so würde ich mir die „aneinander liegenden, und doch gesonderten Punkte" auch wohl „gedenken". Allein ich lasse mir die Wirklichkeit durch eine unartige Möglichkeit stets zu Schanden werden. Sowie ich b und c denke,

nen Raum, und die Bestimmung (z. B. das dort) des einen complicirte sich mit der des anderen, (so dass sich das mehrsinnige Geschöpf durch den einen Sinn z. B. auch auf eine bestimmte Stelle im Raume eines anderen bringen lassen kann,) wie die Empfindungsobjecte des einen mit denen des anderen Complexionen eingehn. Aber hat wohl jeder Sinn seinen Raum? Haben Geruchs- und Geschmackssinn ihre Räume? Kennen beide nicht vielleicht bloss die Zeit? Geht es dem Gehör besser?

welche mit a durch r und r' verbunden sind, frage ich sogleich giebt es nicht ein $x < r$ und $> r'$? Und dies genügt, um zwischen b und c sogleich einen neuen Punkt, b', einzudrängen.

Auch die gewöhnliche Betrachtung sieht das Verhältniss zweier Punkte nur als ein solches an, dass es möglich sei, zwischen ihnen einen neuen Punkt zu denken. Das bedeutet hier, zwischen den Punkten liegt eine Linie, welche man als Linien fassen kann, in der man also auch Liniengrenzen unterscheiden kann. *H.* will zwischen b und c auch noch neue Punkte sein lassen können. Man wolle ihn nun ja zwingen, dass er die Linie nicht auseinander dränge, wenn er sie, die neuen Punkte, wirklich dazwischen setzt. Denn dieses bedeutet jene Möglichkeit nicht. Würde ich c von b fortdrängen, so drängte ich es auf d und der neue Punkt b' fiele auf die alte Stelle von c, kurz alles bliebe in dem, was hier für unsere Betrachtung wesentlich ist, beim Alten, wir erhielten nicht einen neuen Punkt, sondern den alten nur etwa in anderer Kleidung. Also b und c bleiben an ihren Stellen unverrückt und jetzt erscheint b' zwischen ihnen. Offenbar muss sich demnach das (wirkliche) Verhältniss zwischen b und c von den (vorher bloss möglichen) zwischen b und b', b' und c unterscheiden, jenes Aneinander etwas an sich haben, welches es anders erscheinen lässt, als diese Aneinander. Was ist denn das nun? Es ist die grössere Linie, die zwischen b und c liegt, die grösser ist, als diejenige, welche zwischen b und b', zwischen b' und c ist, oder, im Falle die Möglichkeit noch nicht Wirklichkeit geworden, b' noch ein bloss Mögliches ist, — dazwischen sein würde. — Warum liegt denn der Rest von b, der zwischen dem als r' gesehenen a und dem als c gesehenen c liegt, nicht lieber gerade so an c, wie jener Rest von b? — Also das Aneinander ist kein Aneinander, weil es so bestimmt ist.

§. 60. Das Vorstellen des Zeitlichen.

Ebenso übel, wie in Hinsicht der Vorstellung des Räumlichen ist die *H.*sche Seele rücksichtlich der des Zeitlichen in seiner Ausdehnung angelegt. Nachdem *H.*[1] die Thatsache erwähnt hat, dass eine Reihe von Wahrnehmungen auch als Reihe vom Gedächtnisse aufbehalten wird, sagt er: „Wie

geht es nun zu, — wie ist es nur denkbar, dass dergleichen Reihenfolgen gemerkt und reproducirt werden? Nachdem die Totalauffassung der gegebenen Reihe von Wahrnehmungen geendigt ist: machen alle dazu gehörige Partialvorstellungen ein intensives Eins. Und in dieses Intensive würde gerade dasselbe hineingekommen sein, wenn in einer andern Folge die nämlichen und gleich starken Wahrnehmungen wären gegeben worden.“ Es wäre also nöthig, Mittel zu zeigen, wodurch die Seele es ermöglichte, die von der Natur derselben geforderte Intension ihrer Zustände mit der Ausdehnung des Wahrgenommenen in eine Zeitreihe, wohl zu merken, in eine Zeitreihe! zu vereinigen. Was findet sich hier nun?

Betrachten wir zunächst die Formel des §. 86 der Ps.

$$\dot{\omega} = \varrho \left(1 - e^{-\frac{rt}{\Pi}}\right).$$

Angewandt auf die Vorstellungsreihe des §. 100. 1): $a, b, c, d\ldots$, müsste sie die Entstehung der Vorstellung des Successiven leiten, unter der Voraussetzung, dass $a, b, c, d\ldots$ nicht bloss eine Vorstellungsreihe von Vorstellungen ohne nähere Bestimmung [2], sondern [3] eine solche ist, deren Inhalt „keine solche auf gleiche Weise wider einander laufende, Reproductionsfolgen, wie das Räumliche“ gestattet. Die Vorstellung c (wir nehmen an, c trete ganz und gar ungehemmt wieder hervor,) reproducirt die Reihe in der Weise:

Den Rest r' von a	nach der Formel	$r'\left(1-e^{-\frac{ct}{a}}\right)$
„ „ R von b	„ „ „	$R\left(1-e^{-\frac{ct}{b}}\right)$
Die Vorstellung d	„ „ „	$d\left(1-e^{-\frac{\varrho t}{d}}\right)$
„ „ e	„ „ „	$e\left(1-e^{-\frac{\varrho' t}{e}}\right)$
„ „ f	„ „ „	$f\left(1-e^{-\frac{\varrho'' t}{f}}\right)$
u. s. f.		

Demnach ist durch c, nach Ablauf der Zeit t, gleichzeitig in der Seele:

$$r'\left(1-e^{-\frac{ct}{a}}\right)+R\left(1-e^{-\frac{ct}{b}}\right)+c+d\left(1-e^{-\frac{\varrho t}{d}}\right)+\ldots=V.$$

Dass man hierin erstens deshalb, weil $r' < R < c$ ist, dasjenige, worauf sich die Glieder links von c beziehen, als in grösserer und geringerer Vergangenheit liegend vorstellen sollte, beruht auf einer Täuschung. Sehen wir indess zu, was *H.* für jetzt auch nur von uns verlangt. Er meint [4], die von c auf a und b gerichtete Reproduction eröffne „gleichsam eine Perspective in die Ferne", er meint ohne Zweifel, es erscheine uns, durch c, nicht bloss schlechtweg (das Vorgestellte in)

$$r'\left(1-e^{-\frac{ct}{a}}\right)+R\left(1-e^{-\frac{ct}{b}}\right),$$

sondern indem uns dies erscheine, erscheine uns $a+b$ als ein Entferntes. Dagegen will er nicht behaupten, dass er uns auch schon „das Merkmal, das Entfernte sei nicht", gegeben habe; er meint vielmehr, es fehle „die Negation in dem Begriffe des Aufhörens. Aber", heisst es hier weiter, „wenn man von dem Zeitlichen als einem Sinnlichen und Anschaulichen redet, so wird man dieses Merkmal in dem Nacheinander nun schon entbehren müssen. Denn wie auch der Unterschied zwischen Anschauungen und Begriffen möchte bestimmt werden, so wird doch Niemand behaupten, dass eine Negation könne angeschaut werden. Daraus ergiebt sich, dass, wie oben von dem Aussereinander im eigentlichsten Sinne, eben so hier von dem Nacheinander zu sagen ist, die Vorstellung desselben sei vielmehr ein Begriff als eine Anschauung. Bis an die Grenze der Begriffe aber haben wir beiderlei Vorstellungen nunmehr verfolgt und ihren Ursprung psychologisch erkannt" [5]. Abgesehen davon, dass die „Perspective in die Ferne" uns eigentlich auf den Raum zurückführt, ist es nicht einmal wahr, dass uns hier etwas als ein Entferntes abgeleitet ist. Möchten wir auch gegen die Annahme [1]: „Die Erinnerung an das Mehrvergangene ist schwächer als die an das Näherliegende" — ohne Weiteres nachgiebig sein, wo ist denn hier aber eine Erinnerung? Angenommen, es sei $a = b$, es sei auch a einmal vorgestellt gewesen, und ebenso b jedes zu seiner Zeit in seiner ganzen Grösse, nun aber würde bloss $r'\left(1-e^{-\frac{ct}{a}}\right)$ und $R\left(1-e^{-\frac{ct}{b}}\right)$ reproducirt, weiter ganz und gar nichts, wie soll dann der Vorstellende noch obendrein wissen, dass er mit dem schwä-

cheren $r'\left(1-e^{-\frac{ct}{a}}\right)$ eigentlich ein Vorgestelltes von derselben Stärke, $a=b$, vorstelle, als in dem stärkeren $R\left(1-e^{-\frac{ct}{b}}\right)$? Man halte doch die Rollen des (*H.*schen) Psychologen und des Vorstellenden auseinander!

Zweitens wird durch die von Seiten des c auf d, e, f.. bezügliche Reproduction nicht erreicht, dass d, e, f.. auf einander folgen, also, dass e vorgestellt wird, wenn man schon aufgehört hat, d vorzustellen, und noch nicht angefangen, f vorzustellen. Denn ohne Zweifel beginnen sie gleichzeitig sich zu heben, und nur die Annäherung an ihren endlichen (aber erst in unendlicher Zeit erreichbaren) Werth erfolgt bei d schneller, als bei e, bei diesem wieder schneller, als bei f u. s. w.

Der *H.*sche Vorstellende ist freilich nicht ein Geschöpf des Augenblicks, denn in dem jetzigen Augenblicke Entstandenes soll ja nicht das einzige sein, was er in ihm findet, sondern nur hinzutreten zu anderem, was in anderen Augenblicken entstanden bis in den jetzigen hinein geblieben ist. Allein er ist ein Geschöpf für den Augenblick, und zwar für den Augenblick des Psychologen. Für ihn, den Vorstellenden, aber ist kein Augenblick geschaffen. Die Zahl t in den obigen Ausdrücken bezieht sich auf etwas, das nur den Psychologen angeht. Das Object des Vorstellenden ist durchaus zeitlos.

Ich bezweifle, dass diese Betrachtungen durch Berücksichtigung der „Untersuchungen über das Maximum und das nachfolgende Sinken der reproducirten Vorstellung (§. 88 u. s. w.)“ [1] sich im Wesentlichen eine Modification gefallen lassen müssen. Wenn dadurch, dass mit dem Auftreten der von c gehobenen Vorstellungen neue Reproductionsgesetze in Kraft treten (indem jede einzelne der Gehobenen nach Maassgabe dessen, wie sie gehoben ist und nach der Art ihrer Stellung zu allen übrigen und ihrer Bedeutung für die Vorstellungen der Seele überhaupt reproducirt), nicht bloss, ausser V auch noch Gefühle [6] entstehen, sondern V selbst eine Modification erleidet, so ist doch auch dies schwerlich für unsere Betrachtungen von wesentlicher Bedeutung. Gewiss aber ist unsere Annahme, dass c ganz und

gar wieder hervortrete, auf dieselben ohne ernstlichen Einfluss.

Wo keine Veränderung ist, da ist auch keine Zeit. Wenn aber der Vorstellende die Veränderung vorstellen soll, so muss er selbst der Veränderung nicht mit unterworfen und diese nur ein Object des Vorstellens, ein Vorgestelltes sein, gerade wie *fis,* roth und räumlich. *H.* hat wohl gefühlt, dass er nicht mit jeder Art von Vorstellungen hier auskommen kann. Wenn er[3] sagt: „Das Zeitliche, mit seinem bestimmten Unterschiede des Vorher und des Nachher, gestattet keine solche, auf gleiche Weise wider einander laufende, Reproductionsfolgen, wie das Räumliche", so zeugt dies von einer Ahnung dessen, was bei einer Betrachtung der Vorstellung des Zeitlichen, nach der Seite des Objects hin, das Wesentliche ist. Dies Wesentliche ist hier aber nur gefordert, nicht (psychologisch) abgeleitet, und wenn uns später darüber keine Belehrung zu Theil wird, so müssen wir uns wohl an die Lehre vom objectiv scheinbaren Geschehen halten.

H. wusste auch wohl, dass das Vorstellende nicht in denselben Strom hineingetaucht werden durfte, wie das (zeitlich) Vorzustellende. Allein es bedarf nur der Erinnerung an die Lehre vom zeitlichen Entstehen der Vorstellungen, dass die *H.*sche Seele (oder ich will sagen, die Vorstellung nach unserer Beschreibung) ganz in diesem Strome schwimmt. Die Vorstellung des *H.*schen Vorstellenden reicht nicht über den Moment des Psychologen hinaus. Haben wir darin das obige *V,* so folgt ihm für den Psychologen ein *V'* und verbindet sich mit dem theilweise gesunkenen *V.* Allein für den Vorstellenden folgt hier nichts. Und auch in dem Momente des Psychologen liegt für den Vorstellenden *H.s* kein Folgen. Wäre in dem (Object der Vorstellung) *V* ein vorgestellter Ablauf von Vorgestelltem (nachgewiesen), so hätte der Psychologe hier einen Vorstellenden, der wenigstens nicht in dem Flusse seines eigenen Vorgestellten schwämme. Aber in dem Object des *V* haben wir nur Vorgestellte von verschiedener Intensität ohne Wechsel, gerade wie wir in dem Objecte einer *H.*schen vermeintlichen Raumvorstellung ein, der Himmel weiss wie zusam-

menpassendes Convolut von Empfundenen ohne Räumlichkeit erhalten.

§. 61. Von der Zahlvorstellung.

Ueber die Bedeutung des successiven Zählens ist bereits an einer früheren Stelle [1] gesprochen. Es wäre nun Sache der Psychologie gewesen, zu erklären, wie dasjenige, was dort beschrieben worden, zum Object für ein geistiges Subject werden kann. Das successive Zählen setzt die Zahlen und ihre Ordnung als bekannt voraus. Die Vorstellung der Ordnung hat *H.*, obschon er an der Stelle, an welcher wir uns hier befinden, von „Reihen" spricht [2], nicht beschäftigt. Sehen wir uns nun nach seiner Erklärung der Zahlvorstellung um und zwar an einer Stelle, die sich erst im §. 124 der Ps. findet.

„Ohne die Reproductionsgesetze, die Eins zwischen Anderes setzen, würde es eben so wenig jemals eine Kategorie der Quantität gegeben haben, als einen Raum und eine Zeit; denn die Einheit der Seele würde die Theile des Vielen so völlig verschlingen, und in sich versenken, dass gar kein Mannigfaltiges mehr in ihm könnte geschieden werden; — genau so, wie die Einheit jedes einzelnen Dinges zu Stande kommt, wie gross auch die Anzahl und die Verschiedenheit der Merkmale sein möge, deren Vorstellungen zusammengenommen die Vorstellung des Dinges selbst sind." Wenn beim Mangel jener „Reproductionsgesetze" der Zahl keine andere „Einheit" droht, als welche wir bei dem einzelnen Dinge voraussetzen, so brauchen wir keineswegs an der Kategorie der Quantität zu verzweifeln, falls sie fehlen sollten. Denn die Einheit des Dinges ist nicht die Einfachheit, die *H.* hier offenbar fürchtet. Bei aller Einheit des Veilchens unterscheidet man immer noch seinen Wohlgeruch und seine Farbe, und wenn deshalb in der Zahl „die darin enthaltenen Einheiten" getrennt vorkommen mussten, aber trotzdem Einheit in ihr zu herrschen hätte, — denn das müsste doch auch der Fall sein, sonst wüsste ich nicht, wie aus den 7 Einheiten die Eine 7 würde, — so wäre es uns ja gerade recht, wenn es mit dem in ihr enthaltenen Mannigfaltigen so ginge, wie mit dem Mannigfaltigen, welches sich zur Vorstellung des Dinges complicirt.

Nachdem sich der allgemeine Begriff „des gezählten Gegenstandes“ gebildet, „sollten nun,“ sagt *H.*, „die einzelnen Vorstellungen zusammenfallen; denn er wird auf alle übertragen. Aber gerade umgekehrt muss dies Drängen zur Einheit die Spannung jenes Strebens, welches die Einzelnen gesondert hält, vermehren. Und das Uebergehn von der Einheit des allgemeinen Begriffs zu der Sonderung des Einzelnen, unter ihm Enthaltenen, ist das Wesentliche des reinen Zahlbegriffs.“ Wir müssen annehmen, *H.* habe geglaubt, dass dieser psychologische Prozess entweder die Zahlvorstellung selbst, oder die Ursache ihrer Entstehung sei. Im letzteren Falle kann unter jenem „Drängen“ jener „Spannung“ jenem „Uebergehn“ nichts verstanden werden, was selbst schon Zustand des Bewusstseins wäre, sondern was die Seele als Kraft angeht und sie als die Kraft zur Erzeugung der Zahlvorstellung charakterisirt. Wenn aber unter dem „Drängen“ der „Spannung“ dem „Uebergehn“ wirkliche Zustände des Bewusstseins verstanden werden, so sind diese Zustände allenfalls Zustände des Begehrens und Umtausch einer Vorstellung, der allgemeinen, gegen mancherlei andere; aber dass hier die Vorstellung der Zahl noch als ein besonderer geistiger Zustand vorkäme oder gar, dass dies Alles eigentlich nur die Zahlvorstellung selbst wäre, das darf man doch nimmermehr behaupten. Ich kann von dem allgemeinen Begriffe Schreibmaterialien zu Federn, Papierbogen und Siegellackstangen übergehen, dann wird wegen der Verschiedenheiten unter den einzelnen Vorstellungen eine „Sonderung“ entstehen. Damit ich aber weiss, dass ich 7, 9, 15 Stück Schreibmaterialien habe, dazu bedarf ich nicht bloss des Uebergehens zu den besonderen Vorstellungen, nicht bloss, dass ich nach der Vorstellung der Schreibmaterialien auch noch anfange, alle die mir vorliegenden Stücke nach ihren specifischen Merkmalen gesondert vorzustellen, sondern ausserdem noch, dass ich sie zähle, successive oder auf einen Schlag. Wie in aller Welt komme ich denn nun auf einmal in dieses neue Vorstellungsgebiet? Eine Siegellackstange ist eine Siegellackstange und keine Feder, eine Feder ist eine Feder und keine Siegellackstange, eine Feder ist eine Feder und kein Papierbogen. Man personificire sich einmal den psychologischen Mechanismus

und lasse ihn sich anschicken, dieses Alles uns getreulich zu berichten. Er möge die *H.*schen Merkmale *s, a, b, c* . . zu einer Feder, *s, α, β, γ* . . zu einer Siegellackstange compliciren, er möge uns mit Gefühlen und Begehrungen beschenken, wird er uns ohne Weiteres zu allem diesem hinzu noch erzählen, dass, wenn er uns die Complexion *s a b c* . . und *s α β γ* . . vorstellt, er uns auch die Zwei vorstellt? Wenn Jemand seine Bibliothek nach den Schriftstellern alphabetisch ordnet, so geht hier auch jenes „Drängen" jene „Spannung" jenes „Uebergehn" vor, aber vom Zählen ist bei alledem gar keine Rede, nicht einmal ein Gedanke daran. Erst nachträglich kann der Gedanke als ein ganz neuer hinzukommen, man möchte doch auch wissen, wieviel Bücher man habe. Nicht Jeder, der die Reihe der deutschen Könige herzusagen sich anschickt, weiss auch darum ihre Zahl, und so geht es mit tausend Dingen. Will man demnach nicht annehmen, *H.* habe hier daran gedacht, eine Kraft für die Zahlvorstellung als Wirkung zu suchen, oder will man, im Falle man dies annähme, doch nicht zugeben, dass er die Kraft dafür gefunden, so ist *H.* hier wenigstens der Psychologie die Erklärung der Zahlvorstellung schuldig geblieben.

§. 62. Die Vorstellung von Dingen.

Meine Pflicht ist es hier nicht, *Kant* gegen *H.* zu vertheidigen, aber meine Meinung geht dahin, dass *H.* vielleicht *Kant* nicht richtig behandelt hat.

„Wie sollen denn wohl die mehrern Vorstellungen Eines erkennenden Subjects es anfangen, getrennt zu bleiben? Was denkt man sich bei dieser Trennung? Etwa, dass die Vorstellungen ausser einander liegen? Und was denkt man sich bei der Verbindung der zuvor Getrennten? Etwa, dass irgend ein besonderes, neues Bindungsmittel dazukomme? Das wohl nicht; aber was denn sonst?" [1] — Darauf wollen wir *H.* zunächst antworten. Freilich denke ich mir bei der Trennung, dass die „Vorstellungen ausser einander liegen", nur denke ich mir bei dem Aussereinanderliegen nicht, was *H.* wohl in dieser Frage dabei im Sinne hat. Also einerlei vorstellendes Subject soll *a, b, c* vorstellen. Warum stellt es denn nun nicht einfach *a, b, c* vor, und lässt es dabei bewenden? Wenn *a, b, c*

zu Einem Bewusstsein gehören, gehören sie darum schon zum Bewusstsein eines — Einen? Woher kommt denn dieses neue Vorgestellte? Hat *H.* im §. 19 der Vernunftkritik *Kant* nicht unterscheiden hören zwischen der objectiven und der subjectiven Einheit? Wenn er dies verstanden hätte, sollte er sich nicht bewusst geworden sein, dass er allein bei der subjectiven Einheit der Vorstellungen, oder wir wollen lieber sagen: der Einheit des Vorstellenden (dies Wort in seinem Sinne genommen,) stehn geblieben ist? — Und freilich denke ich mir, dass ein „neues Bindungsmittel“ zu den Getrennten hinzukommen müsse, damit Verbindung unter ihnen wahrgenommen werde. Nur freilich denke ich mir abermals nicht, was *H.* sich hierbei denken wird, nicht Gummi Arabicum, auch nicht Tischlerleim. Dergleichen Bindungsmittel wären ungefähr ebenso plumpe Erfindungen, als wenn *H.* in der allgemeinen Metaphysik die Einheit [2] des metaphysischen Dinges-an-sich in einem Wesen von einfacher Qualität erblicken wollte und nicht aus dem Wesen etwa bloss die Einheit herstellende Kraft gemacht haben sollte. Es ist doch zweierlei Erkenntniss in den beiden Erkenntnissen; erstens, ich trage diesen Körper, ich fühle einen Druck der Schwere, zweitens, dieser Körper ist schwer. Wo nicht, wie komme ich dazu, einerlei auf zweierlei Weise auszudrücken? Was ist nun die Einheit, welche ein Erkanntes der letzteren Erkenntniss bildet? Hoffentlich verlangt *H.* nicht, dass, wer anderer Meinung ist, als er, ihn eine Einheit sehen lassen müsse. Nicht alles, was erkannt werden kann, ist zu sehen, so wenig wie etwas, das gesehen werden kann, zu riechen ist.

Jetzt aber fragen wir, was er denn als Einheit des Dinges, des Ereignisses zu bieten hat [1]: „Alle unsere Vorstellungen, bloss und lediglich darum, weil sie in uns beisammen sind, würden ein Einziges, aus gar keinen Theilen bestehendes, gar keiner Art von Absonderung fähiges, Object vorstellen — und zwar ebensowohl ein unzeitliches als ein unräumliches Object; — wenn die bekannten Hemmungen und Gegensätze der Vorstellungen nicht wären.

Was nun die Hemmungen nicht trennen, (unmittel-

bar oder mittelbar,) das bleibt beisammen, und wird vorgestellt als Eins.“ Nun trennen erstens die Hemmungen Roth und Rosenduft nicht, sie trennen auch Weiss und Kalt nicht (im Schnee), sie trennen auch Feucht und Sauer nicht (im Essig), also fliessen Roth und Rosenduft, ebenso Weiss und Kalt, endlich Feucht und Sauer wohl gar in einen einfachen Brei zusammen, werden einfach, wie ein einfacher Ton, eine einfache Farbe? Zweitens trennen „Hemmungen und Gegensätze“ die gehörig gehemmten Vorstellungen Grau, Grün, Roth (der Landschaft vor mir) nicht mehr, die Töne des Clavieraccords nicht mehr, also bilden sie „ein einziges, aus gar keinen Theilen bestehendes, gar keiner Art von Absonderung fähiges, Object“, ja gar „eben sowohl ein unzeitliches, als ein unräumliches Object“? Ei bewahre! das ist nicht *H.s* Meinung, aber seine wahre Meinung sagt er erst etwas später, in einem anderen Paragraphen, da sie doch eigentlich in den vorliegenden gehörte. Und noch dazu ganz verschämt in einer Klammer. Er beginnt den §. 119, der gar nicht mehr von dem Dinge handeln soll, mit den Worten: „Wie das Factum zwar seine Richtigkeit hat, dass die einzelnen sinnlichen Vorstellungen im Bewusstsein vereinigt (eigentlich gruppirt) werden“ .. Also eigentlich werden sie doch nicht vereinigt in Einen Brei, sondern gruppirt! Nun? Und was bedeutet denn die Einheit einer Gruppe? Also sie bedeutet nicht Nichts, allein sie bedeutet auch nicht die Einfachheit der Seele, wie sie nach der Einfachheit des Roth, des *Fis* dargestellt war, — was bedeutet sie denn aber sonst?

Und was heisst es, dass die Hemmungen etwas „trennen“ sollen? Sollen sie vielleicht „die Vorstellungen ausser einander liegen“ machen?[3] — Was nicht gehemmt wird, bleibt zusammen: ich empfinde Roth, Rosenduft u. s. w. Aber das ist noch weit davon, dass ich Roth und Rosenduft „als Eins“ vorstellte. Was stelle ich denn nun vor, wenn ich hier zu Roth und Rosenduft hinzu noch die Einheit von beiden vorstelle?

Wir fragen weiter, warum denn die „Vorstellungen“ sich an verschiedene Dinge vertheilen, warum „die gleichzeitige Umgebung“ eine Ordnung erhält so ganz und gar gegen die Ordnung, welche die Empfindungscontinuen vorschreiben wür-

den. Wer drängt denn Blau zwischen Roth und Violett, da doch Violett eigentlich „zwischen“ Roth und Blau liegen sollte? Das thut natürlich die Ordnung unter den störenden Wesen. Aber *H.* hat uns gelehrt, dass Alles, was vorgestellt wird, wegen einer Selbsterhaltung der Seele gegen Störung versuchende Wesen vorgestellt wird. Streng genommen kennt die (vorstellende) Seele weiter gar nichts, als Empfindungen von Tönen, Farben, Gerüchen, Geschmäcken, Wärme, Kälte und Tastempfindungen. Wenn *Kant* seinen Raum, seine Zeit und seine Kategorieen an das Empfundene herantreten lässt, so weiss man doch, wie sie nun sammt dem Empfundenen Object eines geistigen Subjects sein können, denn von vornherein, *a priori,* sind sie ihm Objecte für ein Subject. Aber für das Subject *H.s* gilt als Object nur Empfundenes in jenem engeren Sinne. Wir wollen hier folgenden Fall betrachten. Zwei Wesen gerathen mit einem dritten zusammen. Dadurch entstehen (in allen dreien) Zustände, ähnlich unseren Vorstellungen von Roth u. dgl. Aber es soll noch mehr entstehen. Die Voraussetzung ist, dass keins der Wesen gegen die zwei anderen sich ganz selbst erhalten kann. Also können sie alle auch nicht ganz — in einander sein. Wir wollen den Sprung zugeben. Wir wollen annehmen, jenes Verhältniss der Wesen zu einander bedeute nicht etwa bloss etwas für das Geschehen, welches die eigentliche Folge des Zusammen und der Selbsterhaltung, und unseren Empfindungen ähnlich sein soll, sondern es bedeute ausserdem noch für die Welt das, was *H.* will, die Bildung einer intelligiblen Figur von der Form, wie sie wohl Theilen eines gothischen Fensters gegeben wird. Nun sollen die drei Realen in ein (mittelbares) Zusammen mit der Seele gerathen. Alle drei bewirken jedes eine Selbsterhaltung, deren besonderer Charakter von dem Gegensatze der Realen zu der Seele, aber auch von demjenigen abhängt, was durch übertragenen Gegensatz, kurz gesagt, aus den Wesen und der Seele geworden ist. Das Geschehen, welches zu den Selbsterhaltungen gehört, sind Empfindungen und nur Empfindungen. Aber nicht die Spur von Räumlichkeit, nicht die Spur von einer Kategorie der Substanz bringen diese Empfindungen mit sich. Räumlichkeit müsste erst etwa durch Spiegelei zugleich mit den Empfundenen hervorgebracht

werden, und dabei muss man dann annehmen, die drei Realen seien nicht etwa, das erste Ursache eines Tones, das zweite Ursache einer Farbe, das dritte Ursache eines Geruches, sonst käme ein wundersames Blättchen heraus. Und die Substanz? Ist der Sinn des Wortes: Dasselbe (ist roth, wohlriechend, rosenförmig) ein Object des Sinnes? Man hüte sich hier, eine „Einheit“ zu erdenken, die nur neues Material bildet, welches mit dem alten zusammengeordnet und vereinigt werden müsste. Sie soll nichts thun, als eine solche Vereinigung und Zusammenordnung bewirken. Und zwar soll ihre Kunst darin bestehen, nicht in mir, in dem Vorstellenden zu vereinigen, sondern Einheit unter dem Vorgestellten zu schaffen. Und weiter ist es nicht sowohl nothwendig, dass man uns eine solche Einheit zeigt, als vielmehr, dass man uns zeigt, wie wir als psychologische Subjecte dazu kommen, dass eine solche Einheit auch für uns etwas ist. Nun lasse man sich „Dinge“ losreissen von der Umgebung. Wer wird denn das wahrnehmen, wenn nichts als Empfundenes, aber keineswegs Bewegung von Empfundenen, nun gar von Dingen, das Object von Wahrnehmungen bildet, wenn der Wahrnehmende ein Geschöpf ist für den Augenblick des Psychologen. Soll nun nicht auch die Kategorie der Quantität mit der Vielheit der losgerissenen Dinge entstehen? Sie wird nicht entstehen, denn in jedem Augenblicke des Psychologen ist dem Vorstellenden die „Umgebung“ wieder in „Ein Ding“ zusammengeronnen. Werden unter anderen Umständen Gedanken von Vorzeichen und Erfolgen entstehen? Hierzu würde eine Erkenntniss zeitlicher Bestimmungen gehören, deren Ableitung die *H.*sche Psychologie, soweit wir ihr gefolgt sind, uns nicht geliefert hat.

§. 63. Vom Begriff und Urtheil.

Mag nun [1] für *H.* Allgemeinheit insofern auch nicht zum Begriffe an sich gehören, als er nicht bloss mehrere Individuen unter sich befassen soll, so kommt doch darin sein allgemeiner Begriff mit dem individuellen oder einzelnen — ich setze voraus, dass dies nur zwei Bezeichnungen für eine und dieselbe Sache sind — überein, dass sie beide sich auf Mehreres beziehen. *H.s* Behauptung, dass den einzelnen Begrif-

fen kein Umfang zukomme, stimmt nicht ohne Weiteres mit seiner Behandlung der „Erzeugung“ des individuellen Begriffes. Gleich Anfangs spricht er hier von zwei Wahrnehmungen, lässt dann drei, zehn, hundert, tausend zur Erzeugung des Begriffes beitragen. Auf diese tausend Wahrnehmungen bezieht sich derselbe, wie ein Begriff sich auf diejenigen bezieht, welche in seinen Umfang gehören. Nur dann, wenn diese selbst wieder Begriffe sein müssen, und der Gang von dem Abstracteren zu dem Determinirteren abbrechen muss, wo es gilt, zu den Wahrnehmungen zu gelangen, nur dann hat der individuelle Begriff *H.s* keinen Umfang. Jedenfalls aber lässt dann die Lehre von der „Erzeugung der Begriffe“ überhaupt, der individuellen und allgemeinen, sich nicht mit folgendem vereinigen. „Gesetzt, es sei in irgend einer Seele ohne Weiteres eine gewisse Vorstellung, — sowie wir in den Grundlinien der Statik des Geistes anzunehmen pflegten, ohne uns darum zu bekümmern, woher diese Vorstellung entsprungen, und wie sie ins Bewusstsein gekommen sei, — alsdann ist diese Vorstellung ein Begriff; und wäre es auch nur die Vorstellung der rothen Farbe, ja selbst nur die einer bestimmten Nüance derselben mit einer bestimmten Gestalt des Gefärbten. Denn Allgemeinheit ist gar kein wesentliches Erforderniss zu einem Begriffe.“ Dem widerspricht jene Lehre, die sich doch wohl nicht mit der Erzeugung einer Art der Begriffe beschäftigen soll, geradezu. Denn ihr ist keineswegs jede beliebige Vorstellung, wenn sie nur „ohne Weiteres“ in einer Seele ist, ihr ist z. B. nicht das Roth und *fis*, wie *H.* es in der Statik des Geistes anzunehmen pflegt, ihr ist nicht „die Vorstellung der rothen Farbe, ja selbst nur die einer bestimmten Nüance derselben mit einer bestimmten Gestalt des Gefärbten“, wenn sie „ohne Weiteres“ in irgend einer Seele ist, ein Begriff. Denn sie fordert für den Begriff eine Herkunft aus mehreren Wahrnehmungen, wie diese Vorstellungen sie nicht nachweisen können.

Wenn nun der elementarere psychologische Mechanismus es nur bis zu demjenigen bringen soll, was *H.* eine Totalvorstellung nennt, und einer höheren Reflexion, „einer absichtlichen, ja selbst einer wissenschaftlichen Bearbeitung“ — die aber auch nur Erzeugnisse eines Mechanismus wären — überlassen wird,

das logische Ideal [2] zu erreichen, so wird hier, wenn ich nicht irre, nur eine Seite der vorliegenden Aufgabe berührt, eine andere sehr wesentliche ganz vergessen. Es genügt zur Beschreibung des Zustandes, in welchem sich Jemand befindet, der einen Begriff hat, nicht, dass man von ihm verlangt, er solle nur dasjenige vorstellen, was in den Begriff, logisch betrachtet, gehört, anderes aber, was nicht hinein gehört, strenge davon absondern, also er solle den Inhalt des Begriffs zwar vollständig, aber nicht mehr als den vollständigen Inhalt desselben vorstellen, und ferner, dass dieser Zustand eine Folge solcher Zustände sei, in deren Objecten das Object jenes ersteren bloss für den Psychologen, nicht für den Vorstellenden sich wiederfinde. Vielmehr ist es zugleich nöthig, dass man nachweise, wie er ein Zustand des Begreifens sei.

Das Begreifen ist eine höhere Stufe des Erkennens. Dagegen ist das Anschauen gar noch kein Erkennen. Man wird anzunehmen haben, dass sich auch dasjenige, was mir zum ersten Male vorkommt, anschauen, aber nicht, dass es sich erkennen lässt. Ich erkenne immer nur etwas — als etwas, als ein solches, das ich bereits (kennen) gelernt (oder als *a priori*sches geistiges Besitzthum mitgebracht) habe. Der Kenner eines Gemäldes steht als ein ganz anderer diesem gegenüber, als derjenige, welcher es zum ersten Male sieht. In vielen Stücken mögen sie freilich beide sich erkennend zu demselben verhalten. Die Farben z. B. wird auch der letztere nicht bloss sehen, sondern roth als roth, blau als blau erkennen. Aber gegen die Zeichnung, die Zusammenstellung, vielleicht auch selbst den bestimmten Ton der Farben wird er sich lediglich anschauend verhalten. Die Anschauung kann freilich schnell durch Erkenntniss ersetzt werden, indem auf den ersten Anblick, der sich als geistiges Eigenthum abgelagert, sogleich reflectirt wird. Man erkennt dann das Angeschaute als etwas, das man eben (kennen) gelernt hat. Nun ist aber das blosse Erkennen noch von einem Begreifen verschieden. So gehören „die ganz einfachen Ausrufungen, wie: Feuer! — Land! — Der Feind! — Der König!“ — zwar einem Erkennenden, aber dieser Erkennende ist weder ein Begreifender, noch ein Urtheilender. *H.* beschreibt, was hier vorgehen soll, folgender

Maassen: „Der Anblick geht voran, die Vorstellung, die er unmittelbar giebt, weckt eine frühere Vorstellung, welche mit jener verschmilzt; dieser früheren gehört, wie der Name, so das Furchtbare oder Erfreuliche, was den Rufenden in Affect versetzt. Denn der blosse unmittelbare Anblick einer Flamme ist nicht so gar schrecklich, so wenig wie die Gesichtsvorstellung einer entfernten Küste besonders erheiternd.“ In dem Anblick haben wir die Anschauung, in dem Object der „unmittelbar“ erweckten Vorstellung dasjenige, als welches das Angeschaute erkannt werden soll. Das blosse Verschmelzen aber genügt nicht, den Zustand des Erkennens herbeizuführen, wiewohl ich nicht behaupten will, dass es nicht für den zu betrachtenden Fall auch in Anspruch zu nehmen wäre. Ein gewisses Gefühl, eine Spur von Erinnerung[3] scheint gerade den Geisteszustand zu charakterisiren, den wir einen Zustand des Erkennens zu nennen haben. Das mittelbar Reproducirte, der Name, das Furchtbare oder Erfreuliche im obigen Citate, ist nichts, was in dem vorliegenden Falle logisch zur Erkenntniss gehörte. Damit es aber psychologisch dazu gehört, (nämlich die vermeintliche Erkenntniss des Irrenden oder Leichtgläubigen ist für ihn auch eine Erkenntniss), dazu wäre nöthig, dass es erstens auf dieselbe Seite träte, welche das Angeschaute in dem ganzen Vorgange einnimmt und dass nun zweitens das so Entstandene (psychologisch) zu einem Erkannten würde. Das mittelbar Reproducirte scheint hiernach doppelt reproducirt werden zu müssen, einmal, um sich mit dem Gegebenen zu compliciren und einmal als ein Theil derjenigen Complexion, zu welcher das unmittelbar Reproducirte als der andere Theil gehört.

Von der Erkenntniss im engeren Sinne hat man nun den Begriff zu unterscheiden. Der Begriff hat seinen Gegenstand nur in demjenigen Gebiete, welches mehreren geistigen Individuen gemeinsam vorliegt. D. h. er bezieht sich auf eine objective[8] Welt, die man meinetwegen auch eine allgemein subjective nennen darf. Ganz anders verhält es sich mit der Anschauung. Wer weiss, ob mein Nachbar und ich ein und dasselbe Concert nicht so hören, dass, wenn er in mich verwandelt würde, dabei aber doch die Erinnerung an seinen eigenen Zustand be-

hielte, ihm meine Tonreihe nicht eine ganze Octav tiefer läge, als die seinige? So bin ich auch im Actus des gemeinen Erkennens in mich eingeschlossen. Jetziger Anblick, früherer Anblick, auf den ich den jetzigen beziehe, ist alles meine Sache, nämlich nur meine. Aber der Gegenstand meines Begriffs ist Deine Sache so gut, wie meine. Beim Begreifen liegt uns daran, dass Du mich verstehst und ich Dich verstehe. Leiden meine (vermeintlichen) Begriffe an einem Widerspruche (ich spreche aber um Deinetwillen), so gilt das als Beweis für ihren Unwerth (als Erkenntnisse). Es fehlt ihnen der Gegenstand, der die Begriffstheile zusammenzwingt. Es fehlt ihnen das Etwas, welches ich als etwas zu erkennen behaupte. Dies Etwas müsste nämlich in der uns gemeinsamen Welt liegen. Aber man suche nun doch diese gemeinsame Welt nur nicht gleich am unrechten Orte. Man lasse sich lieber an der Bemerkung genügen: Im Begreifen will ich Du und willst Du ich werden, nämlich beides zugleich, — so erhalten wir ein Object, das frei dasteht von der einzelnen Subjectivität. Vom Verstehen und Begreifen ist immer nur da die Rede, wo ein geistiges Wesen einem anderen etwas zu verstehen und zu begreifen aufgiebt. Wenn ich ein Product der Natur bloss in jenem oben erörterten schlichten Sinne erkennen soll, so gehört nichts dazu, als dass ich es vorher (kennen) lernte; wenn ich aber daran gehe, es zu begreifen, so setze ich voraus, dass ein geistiges Wesen etwas damit (sagen) wollte.

Dass ein schlechthin Einfaches nicht Object eines Begriffes sein kann, geht daraus hervor, dass jeder Begriff sich eine Definition muss gefallen lassen und dass man bei jedem Begriffe muss fragen können, ob er auch nicht an einem inneren Widerspruche leide, ob Einstimmigkeit in ihm herrsche. Es ist ein Irrthum, wenn *H.* (ohne Zweifel) meint, die Definitionsfähigkeit sei nur ein Merkmal einer gewissen Art von Begriffen. Das Object des Begriffs gehört immer wenigstens zwei geistigen Wesen. Roth und *fis* aber niemals. Was ein Mensch bei einem Worte vorstellt, wie kann das der andere wissen? Aber wenn nun ein zweites Wort, von jenem in Beziehung auf seine Erkenntniss gesprochen, auch von diesem in Beziehung auf die seinige, zu der ihn das erste Wort aufregte, gesprochen wer-

den kann, wenn jener mit seinem zweiten Worte diesem, dem nun das erste gehört, nicht widerspricht, dann verstehen sie einander. Ich will hier nicht auf die Erörterung der Frage nach der Präcision der Begriffsbestimmung eingehen. Meine Sache war es, zu zeigen, dass es im Begriffe des Begriffsobjects und nicht bloss in demjenigen einer Art von Begriffsobjecten liegt, definitionsfähig und derartig beschaffen zu sein, dass mehrere Stimmen darüber abgegeben werden können.

Nach meiner Ansicht von Begriffen gehören nun allerdings in ihren „Umfang nur andre Begriffe, aber nicht Anschauungen, nicht Einbildungen". Könnte ich durch Determination der Begriffe hierzu gelangen, so könnte ich auch meinen Nachbar, der die Objecte meiner Begriffe so gut fasst, begreift, wie ich, und mit dem ich auf dem Wege der Determination einerlei Heerstrasse wandere, schliesslich zum Anschauen meines Angeschauten, zum Einbilden meines Eingebildeten bringen. Gewiss stehen Anschauungen oder Einbildungen im Zusammenhange mit Begriffen, aber ungefähr nur so, wie die römischen Typen mit den Lehren der *H.*schen Psychologie. Die letzteren könnten auch in deutschen, griechischen oder arabischen Buchstaben dem Auge dargestellt sein, die Individualität verschiedener Leser könnte das sogar als nothwendig erscheinen lassen. Aber wie nothwendig auch hier und dort der Zusammenhang zwischen den Typen und Lehren sein möchte, gewiss führen die Strassen, welche wir in diesen wandern müssen, nicht auf die typographischen Mauern, womit ihr Gebiet umgeben ist.

Wir haben schon oben die Anschauung neben der Erkenntniss beschrieben. Was *H.*[4] über die Anschauung „im Gegensatze der Begriffe" vorbringt, ist wohl schon Beschreibung einer Erkenntniss. —

Was nun die Urtheile betrifft, so liegt auch ihr Gegenstand in demjenigen Gebiete, welches mehreren geistigen Wesen gemeinsam ist. Ein Urtheil muss aber durch und durch im Objectiven seinen Gegenstand haben, das soll heissen, wie die einzelnen darin einander vertretenden oder nicht vertretenden Erkenntnisse (der Idee nach jedem oder) dem geistigen Wesen gehören, so gehört auch die Erkenntniss, dass jene

mehreren einander vertreten oder nicht vertreten, nur dem geistigen Wesen. Natürlich kommt es hier nicht auf ein Plebiscit an. Man betrachte z. B. das kategorische Urtheil. Wo eine Behauptung aufgestellt wird, muss sie sich die Kritik eines Jeden gefallen lassen, wenn sie ein Urtheil sein soll. Aber die Kritik enthält auch ihre Urtheile! Also steht es nicht etwa einer Majorität zu, über den Urtheilenden zu beschliessen, sondern dieser beschliesst mit, und abermals treten andere hinzu und so hängt das Urtheil in der Schwebe wegen der allseitigen Untersuchung, ob auch allerseits die Begriffssysteme in Ordnung sind. Uebereinstimmung mit sich selbst übereinstimmender Subjecte schafft die Objectivität. Ich wüsste gar nicht, worin man anders das Kriterium dieser suchen wollte.

Man sieht hieraus, dass ein „Urtheil" eigentlich da erst entsteht, wo es gerade aufhört, synthetisches Urtheil zu sein und anfängt, analytisches zu werden, nämlich in dem Momente, wo die in ihm sich vertretenden Erkenntnisse sich als Glieder eines Begriffssystems (beim kategorischen Urtheile), eines Systems von Urtheilen (beim hypothetischen), und zwar als solche zeigen, wie die Behauptung jener Vertretung fordert. Das Urtheil soll ja eine Erkenntniss sein, also dem erkennenden Geiste etwas Neues bieten, allein zugleich soll es doch ein Urtheilen sein. Was ist aber ein synthetisches Urtheilen anders, als ein Zusammensepariren und ein analytisches Erkennen anders, als gegenwärtige Vergangenheit?

Es ist nun Sache des Psychologen, die Erklärung der Entstehung solcher (vermeintlichen) Urtheile zu geben, welche von dem (vermeintlich) Urtheilenden für Urtheile gehalten werden, unbekümmert darum, ob dies im logischen Sinne mit Recht oder Unrecht geschieht. Wie löste *H.* diese Aufgabe?

Nach den von uns S. 292 angeführten Worten fährt er fort: „Ob nun gleich in jenen Ausrufungen weder Subject noch Copula abgesondert hervortreten, so sind sie doch sehr leicht psychologisch zu erkennen, während sie im logischen Sinne wirklich fehlen. Die unmittelbare Wahrnehmung giebt das Subject; die Verschmelzung ist das, was die Copula zu bezeichnen hätte; die frühere, erwachende und mit jener ersten verschmelzende Vorstellung nimmt die Stelle des Prädicats ein.

Aber eben darum, weil die Verschmelzung plötzlich geschieht, und schon vollzogen ist, ehe sie einen Ausdruck findet, kann die Logik das in Eins Verschmolzene nicht als Beispiel eines Urtheils brauchen, denn in einem solchen müssen die constituirenden Bestandtheile deutlich zu unterscheiden sein.“ Nur dann, wenn „die Verschmelzung durch irgend einen Umstand erschwert und verzögert wird, so dass bei ihr Anfang, Mittel und Ende sich hinreichend aus einander sondern, um jedes für sich zum Worte kommen zu können“, nur dann soll „die logische Form des Urtheils wirklich zum Vorschein“ kommen.

Dann aber wäre also, erstens, die blosse Wahrnehmung (nämlich das Wahrgenommene) Subject eines Urtheils. Sie (oder vielmehr: es) „giebt“ das Subject, hiesse, sie (es) „ist“ das Subject. Sollte das wahr sein? Wird jemals da, wo man zu urtheilen meint, ein blosses Wahrgenommenes die Subjectsstelle einnehmen? Oder wird nicht vielmehr bei jedem Urtheilen schon da, wo der Urtheilende nur erst mit dem Subjecte zu thun hat, eine Erkenntniss vollzogen, etwas als etwas erkannt, so dass also vielmehr ein Erkanntes die Subjectsstelle einnimmt? Die Antwort liegt in der Bestimmung: Ein Urtheil ist eine Erkenntniss, ob und wie verschiedene Erkenntnisse einander vertreten können oder nicht. Jedes Subject hat seinen Namen, und dies spricht sehr entschieden dafür, dass es ein Erkanntes und niemals eine „unmittelbare Wahrnehmung“ ist. Das *H.*sche Subject hat keinen Namen, auch nicht den Namen „Das“, ja nicht einmal den Namen „es“. Man wolle nämlich ja nicht glauben, „Das“ und „Es“ seien keine Namen, es stecke noch keine Erkenntniss in dem „Das“ (Da - es) eines Satzes wie: Das ist Verrath, oder in dem „Es“ des Satzes: Es läutet. Oder meint man, dies „Es“ sei der Ausbruch eines Niesens, zu dem mich der Kitzel durch die Wahrnehmung brächte? Nun, dann ist es eben ein Niesen, aber nicht der Ausdruck für eine — Erkenntniss, die denn doch factisch da vorliegt, wo man ein „Es“ ausspricht, von wie subjectivem Werthe sie auch sein mag. Also das *H.*sche Subject hat keinen Namen. Denn der Name, der hier vorkommt, „gehört“ ja der erweckten Vorstellung, also dem „Ende“ und ist von dem „Anfange“ durch den Umstand geschieden, welcher die Verschmelzung erschwert

und verzögert. Ich wüsste also nicht, dass *H.* mit seinem „Anfang“ den „Anfang“ eines Urtheils, ein Subject erreicht hätte.

Aber ich finde auch nicht, dass er am „Ende“ uns ein Prädicat böte. Denn dazu genügt es nicht, bloss eine frühere Vorstellung wieder zu haben, so wenig wie es zum Subjecte genügte, wenn wir nichts als eine Wahrnehmung erhielten. Im Prädicat vollzieht man eine Erkenntniss, wie im Subject. Einem Erkannten „gehört“ auch hier der Name und darum „gehört“ er dem *H.*schen „Ende“ nicht, wenigstens nicht, wie ein Name einem Prädicate gehört. So hat uns *H.* auch mit dem Prädicate des Urtheils im Stiche gelassen.

H.s „Anfang“ ist z. B. „Feuer“ und sein „Ende“ alsdann gleichfalls „Feuer“, nur jenes Object einer Wahrnehmung, dieses Object einer Vorstellung. Aber ganz abgesehen von allem anderen, so führt er uns dadurch noch lange nicht auf Urtheile, wie diejenigen, zu welchen das Urtheil: Feuer ist Feuer — gehören würde. In dem Urtheile: Gott ist Gott — denkt man bei dem ersten Worte etwas anderes als bei dem letzten, z. B. Gott, unserer, der Christen, Gott ist der Gott der Menschheit. Also hat das „Mittel“ zwei verschiedene Erkenntnisse zu vermitteln. Wenn es nun dabei bloss mit „der erschwerten und verzögerten Verschmelzung“ gethan wäre, so ist nicht abzusehen, warum nicht für Jemanden, der sich die fünf Menschenrassen zwar schon gemerkt hat, aber sich doch immer noch zusammen nehmen muss, wenn er sie hersagen will, nicht lauter Urtheile entstehen. Wenn hier aber ein Urtheil entsteht, so ist es nur dies, dass mir noch etwas fehlt, wenn ich erst drei oder vier Rassen aufgezählt habe. Oder ich erinnere an eine conjunctive Verbindung, die auch an verzögerter und erschwerter Verschmelzung leidet, und doch keine copulative ist, d. h. keine durch die Copula des Urtheils. Es leuchtet ein, dass, wenn nur da eine bejahende Copula zwischen zwei Erkenntnissen auftritt, wo ich erkenne, dass zwei Erkenntnisse einander vertreten, die Copula eine Erkenntniss und zwar von ganz bestimmter Art sein muss.

Andererseits ist nun die verneinende Copula eine Erkenntniss, dass zwei Erkenntnisse einander nicht vertreten. *H.* hat gewiss den richtigen Weg zur Erklärung der Verneinung betre-

ten, aber er hat gar nicht erkannt, auf welchem Wege er sich befand. Ganz im Gegensatz zu dem, worauf er zu kommen glaubt, „dass der Begriff der Negation seinen Sitz in einer Abstraction von den negativen*) Urtheilen habe,“ — führt sein Weg vielmehr zunächst zu dem *Non-A*. Sein Beispiel: „Der Baum“ .. „ist nicht belaubt“ — ist ganz offenbar nicht ein verneinendes, sondern ein bejahendes limitatives Urtheil. „Nämlich der Anblick des Baums erweckt die frühere Vorstellung desselben, also auch die des Laubes, mit welchem er ehedem bekleidet war. Diese tritt hervor wider die Hemmung durch den Anblick, und wird auf diese Weise ein Verneintes.“ Also in dem „Anblick“ ist ein *X* gegeben, zu dem die hervortretende Vorstellung *A* in ein Verhältniss der Opposition tritt. Das Urtheil, welches entsteht, ist das bejahende Urtheil: der Baum ist *X*. Aber dem *X* fehlt jeder andere Begriff, als derjenige, das contradictorische Gegentheil von *A* zu sein. So wird er zum *non A* und es entsteht das Urtheil: der Baum ist nicht-belaubt. Ein Beispiel, wie viel schwerer das Verneinen im Urtheil ist gegenüber dieser Verneinung im Begriff, zeigt die Neigung, den Weg der Abstraction (durch Weglassen von Merkmalen) auf das Gebiet einer Nebenart statt auf das der Gattung zu richten, welches letztere durch Verneinung eines Prädicats geschehen muss, wo das Abstrahiren im Wege des Urtheils geschieht [5]. Ja, was ist das Verneinen im Urtheil anders, als eine Art des Verneinens in dem *non A?* Sei das Symbol des bejahenden (kategorischen oder hypothetischen) Urtheils: *S. c. P.* Hier ist *S, c* und *P* jedes ein Erkanntes, Object einer Erkenntniss, wie *A*. Symbol des bejahenden limitativen Urtheils, oder, wenn es nöthig ist, diese genauere Bestimmung zu treffen, des Urtheils mit der Limitation im Prädicat ist *S c non P*, Symbol des verneinenden Urtheils *S non c P*. Wie sich im letzten Falle

*) Dieses Wort steht hier zur Bezeichnung des Gegentheils von demjenigen, was das Wort affirmativ ausdrückt. Dazu bedient man sich seiner in der Mathematik, um das conträre Gegentheil von demjenigen zu bezeichnen, was dort positiv heisst, während positiv auch in der Bedeutung ponirt, gesetzt und negativ dann in der Bedeutung des Gegentheils hiervon genommen werden soll. Diese Verschiedenheit im Sinne dieses Wortes kann störend wirken. Man vgl. A. M. §. 206, §. 233.

die Opposition zeigen kann, sieht man an folgendem Falle: Jemand sagt, es gehöre nicht zum Begriffe eines Dreiecks, gleichseitig zu sein. Man antwortet ihm: Also ist das Dreieck, an sich betrachtet, nicht-gleichseitig. Alsdann wird die Verbesserung lauten: Nein, es ist weder gleichseitig, noch nicht-gleichseitig, es ist nicht gleichseitig, es ist nicht nicht-gleichseitig. — So hat also „der Begriff der Negation" keineswegs „seinen Sitz in einer Abstraction von den" verneinenden „Urtheilen".

Für *H.* musste das Prädicat auch im bejahenden Urtheil eine von dem Subject erweckte „frühere Vorstellung" sein. Nach dem Vorangegangenen muss er in dem Satze: „Zuletzt kommt das Prädicat, eben darum weil dessen Vorstellung erst noch im Steigen begriffen ist", noch an eine „Wiedererweckung" denken, während doch in dem gleich folgenden Beispiele: „der Feind flieht" das Flieht gar nicht älteres Besitzthum der Seele ist, als das der Feind. Uebrigens hat das Urtheilen mit dem subjectiven Erkennen seine Aehnlichkeit. Das Erkannte, welches die Subjectsstelle einzunehmen hat, entspricht bei diesem dem Gegebenen, welches als etwas erkannt wird; dasjenige Erkannte, welches die Prädicatsstelle einnimmt, entspricht demjenigen, als welches das erstere erkannt wird. Endlich die Copula. Man erinnere sich, dass meistens die Worte „ist" und „sind" als deren sprachlicher Ausdruck gelten. In einem Wortgefüge wie: Der Feind flieht — kommt keins dieser Worte vor, man wird trotzdem dieses Wortgefüge so gut als Ausdruck eines Urtheils benutzen dürfen, wie wenn gesagt wird: Der Tag ist schön. Hätten wir ein Zeitwort: schönen, — wir würden dasselbe durch die Worte: der Tag schönt — ausdrücken. Vorausgesetzt nämlich, dass Sein ursprünglich wirklich soviel heisst, wie Setzen [6], und dass man mir zugiebt, wie in dem „flieht" auch ein solches Setzen liegt, nur, dass dasjenige, was gesetzt wird und das Setzen nicht in mehreren Worten seinen Ausdruck erhält. Ich versuche hier nicht, den psychologischen Grund dafür zu finden, warum dies nicht immer geschieht, sondern beschränke mich darauf, zu bemerken, dass man, unter jener Voraussetzung, an diesen Beispielen wenigstens sehr deutlich die Beziehung der Copula zu dem Erwecken, dem „Mittel" im Processe der subjectiven Erkenntniss, bemerken wird.

Schliesslich bemerke ich noch Folgendes. Wenn „Anfang, Mittel, und Ende“ „jedes für sich zum Worte kommen“ sollen, so braucht das nicht zu heissen, es solle jedes einen Wortausdruck gewinnen, wird aber jedenfalls bedeuten, dass alle diese Theile in einer Zeitreihe ihre bestimmten Zeiten einnehmen. Es ist nun offenbar, dass, wenn hiermit auch nur psychologisch das Urtheilen bestehen soll, d. h. jener geistige Zustand, in welchem sich sowohl der irrig, als der richtig Urtheilende, derjenige, der von sich glaubt, dass er urtheile, befindet, jene zeitliche Zertheilung nicht das geistige Wesen einfach zum geistigen Ichneumon machen darf. Am „Ende“ muss z. B. der „Anfang“ reproducirt werden und nicht nur dieses muss geschehen, es muss auch das Bewusstsein sich mit dieser Reproduction verbinden, dass in der That genau dasjenige reproducirt worden, was den „Anfang“ zuvor inne hatte, und kann hier also irgend ein *x*, wäre es auch selbst das alte ohne das Bewusstsein, dass es dieses ist, gar nicht helfen. Blieb es im Bewusstsein stehen, bis man an das „Ende“ gelangte, so gehört das Bewusstsein dazu, dass es stehen geblieben, und nicht ohne mein Wissen ein anderes untergeschoben ist. Die eventuelle Kenntniss des Psychologen von einem solchen Stehengebliebensein hilft mir dabei gar nicht, — ich, der Urtheilende, muss darum Bescheid wissen, oder wenigstens zu wissen glauben.

Giebt *H.* mit demjenigen, was er [7] über das Entstehen einer Erinnerung bemerkt, eine Erklärung jenes sonderbaren Umstandes, dass der sich Erinnernde eigentlich nicht bloss ein *a* jetzt vorstelle, sondern auch es gleichsam noch einmal vorstelle und einsehe, dass es dasselbe ist, wie jenes?

§. 64. Von Kategorieen.

Wir sprechen hier über den §. 124 der Ps. Der „Nachtrag“ [1] wird uns später noch beschäftigen. *H.* betrachtet in den Kategorieen „die Form, welche unsere gemeine Erfahrung hat“. Dagegen soll „von ihrer Fähigkeit, wahre Erkenntnisse zu schaffen, nicht im Geringsten die Rede“ sein. Ich weiss nicht, ob er jene erste Bemerkung macht, um sein Geschäft von demjenigen *Kants* zu unterscheiden. *Kants* Aufgabe hatte einen grösseren Umfang. Allein damit man sich doch ja

nicht einbilde, dass ihm die Kategorieen zu vornehm für unsere gemeine Erfahrung gewesen seien, wolle man den §. 19 der Vernunftkritik (zweite Auflage) vergleichen. Hier kann man sehen, dass auch er unter den Kategorieen die Formen verstehen muss, „welche unsre gemeine Erfahrung hat". Kategorieen sind *Kant* „Principien der objectiven Bestimmung aller Vorstellungen." Ob es wahr ist, dass z. B. die Körper schwer sind, davon lehren sie ganz und gar nichts, aber sie machen es allein möglich, dass wir Körperlichkeit und Schwere nicht als zweierlei Vorgestelltes, das uns durch den Sinn führe, sondern als solches fassen, das im Objecte verbunden ist. Ob wir hierin Recht oder Unrecht thun, hat die Kategorie nicht zu vertreten. Sie dient nach *Kant* dem Irrenden so gut wie demjenigen, welcher sich „wahre Erkenntnisse" zu verschaffen wusste. Auch auf die Antwort zu der Frage, ob die Kategorie wahre Erkenntnisse über die Dinge an sich, oder nur über Erscheinungen verschaffen könne, ist hier die Untersuchung noch gar nicht gerichtet.

Es heisst also, die Kategorieen „bezeichnen die Form, welche unsere gemeine Erfahrung hat". Unter dieser „Form" muss wohl alles das verstanden werden sollen, was ausser „Farben, Tönen, Gerüchen u. s. w." in der Erfahrung vorkommt. Wenn man sich nun erinnert, was, nach *H.s* Ansicht vom Begriffe [2], eigentlich unter „unverbundenen Begriffen" zu verstehen sein würde, so wird man es ihm natürlich verbieten, „von unverbundenen Begriffen" zu reden, wo er von Kategorieen sprechen will. Seine Sache wäre es gewesen, eine Untersuchung, welche „von unverbundenen Begriffen" und von „Kategorieen" in einem Athem reden würde, zurecht zu weisen, ihr gegenüber zu bemerken, dass sie entweder nicht von jenen, oder nicht von diesen, oder am Ende gar weder von diesen noch von jenen spreche, anstatt ihre Priorität einfach zur „Auctorität" zu machen, und „die spätere Bearbeitung" — statt sie, gleich nach der zur Schau getragenen Hochachtung vor jener, bloss „voll von Fehlern" zu finden — darin wenigstens zu beloben, dass sie die „Form" der Erfahrung nicht sucht, wo sie nur Materie finden würde. Denn nach *H.s* Ansicht vom Begriffe können unverbundene nur auf diesem Gebiete liegen. Nun soll aber von

der Form der Erfahrung die Rede sein, nicht etwa bloss von Formen, die sich in der *H.*schen Seele für den Psychologen bilden würden (freilich[3] auch ein Stück, aber doch eben nur ein Stück Erfahrung!), sondern in demjenigen, was Object, Erfahrung, zu Erkennendes für den ist, welcher den Gegenstand der psychologischen Beobachtung bildet.

Hier schüttet *H.* reichlichen Tadel über *Kant* aus, den er ziemlich unverblümt der Gedankenlosigkeit verdächtigt. *H.* hat *Kant* nicht richtig behandelt. Er meint: „Auch durch die kantischen Kategorieen sollen Objecte der Anschauungen gedacht werden, so lautet wörtlich *Kants* Erklärung gleich hinter der Aufzählung der Kategorieen.

Um desto mehr hätte *Kant* Ursache gehabt, wenigstens die erste der aristotelischen Kategorieen unverrückt an ihrem Platze zu lassen, nämlich das Ding, die Sache (*οὐσία*)." Nun schreibe ich die Worte *Kants* her, auf welche diese Stelle sich bezieht: „Dieses ist nun die Verzeichnung aller ursprünglich reinen Begriffe der Synthesis, die der Verstand *a priori* in sich enthält, und um derentwillen er auch nur ein reiner Verstand ist, indem er durch sie allein etwas bei dem Mannigfaltigen der Anschauung verstehen, d. i. ein Object derselben denken kann." Weiter aus §. 17: „Object aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist." Endlich aus dem letzten Satze des §. 20, wo es heisst: Das Urtheil: der Körper ist schwer, wolle so viel sagen, als, die beiden Vorstellungen: Körper und schwer, seien „im Object, d. i. ohne Unterschied des Zustandes des Subjects, verbunden, und nicht bloss in der Wahrnehmung (so oft sie auch wiederholt sein mag) beisammen." Hieraus muss hervorgehen, dass *Kant* unter dem Worte Object dasjenige hat verstanden wissen wollen, *quod objectum est subjecto.* Gar nicht „das Ding überhaupt" *),

*) Wenn man *Kant* sagen würde: „das Ding überhaupt", aber das sinnliche Ding, das Ding der Erfahrnng solle den Gegenstand der Betrachtung bilden, wie würde er sich, selbst wenn er diese falsche Uebersetzung seines Wortes Object zugäbe, nun zu *H.* stellen, der ihm insinuirt, er wolle „von der ursprünglichen Bildung unserer Erfahrung, von den ersten, gemeinen Begriffen der sinnlichen Objecte" reden? Er würde ihm antworten, erstens ist bei mir von einer „ursprünglichen Bildung unserer Erfahrung" gar nicht die Rede. Es ist

„das Wirkliche“[4], „etwas Stehendes, Beharrendes“[5], — vielmehr ebenso „ein Geschehen“[5]. In der ersten Auflage der Vernunftkritik, welche *H.* vielleicht nicht gekannt hat, wird der Gegenstand „der Vorstellungen“ „als etwas überhaupt = *X*“ bestimmt, „was dawider ist, dass unsere Erkenntnisse nicht aufs Gerathewohl, oder beliebig, sondern *a priori* auf gewisse Weise bestimmt seien“ u. s. w. Und weiterhin heisst es, die Wahrnehmungen würden ohne eine gewisse Bedingung „zu keiner Erfahrung gehören, folglich ohne Object, und nichts als ein blindes Spiel der Vorstellungen, d. i. weniger, als ein Traum sein.“ Hiernach war *Kant* also durch jene „Erklärung gleich hinter der Aufzählung der Kategorieen“ keineswegs zur Bevorzugung des Dinges gezwungen. Denn es war vor Allem seine Aufgabe, dass er mit diesen Formen etwas lieferte, was das Object angeht, die Erfahrung, die Natur, welche für das Subject und doch ihm gegenüber existirt. Dieses war auch *H.s* erste Aufgabe, wenn er die Kategorieen als Erkenntnissbegriffe betrachten, nicht darin blosse Formen beschreiben wollte, in welchen die Wahrnehmungen für den Psychologen erscheinen, sondern Formen des Wahrgenommenen, die etwas für den Wahrnehmenden sind. Dann erst konnte die weitere Frage entstehen, welche der Formen nun vor der anderen in der Betrachtung wohl obenan gestellt werden müsste. An einer früheren Stelle[6] weiss er doch zu berichten, *Kant* lasse es sich „eine saure Mühe kosten, seine Kategorieen als Formen der Verknüpfung darzustellen, wodurch das Mannigfaltige der Erfahrung, nicht bloss so, wie es in der Zeit zufällig zusammenkomme, sondern wie es in der Zeit objectiv sei, zu einer Erkenntniss von Objecten zusammentrete.“ Aber ich sehe nicht,

nicht meine Sache, zu untersuchen, wann die Vorstellung von einem Dinge zuerst entsteht, sondern wie sie überhaupt entstehen kann, eine Frage, deren Entscheidung jener vorangehen muss. Zweitens denke ich gar nicht bloss an den Begriff des *H.*schen „sinnlichen“ Objects, d. h. an das Ding für den äusseren Sinn. Mir ist auch das geistige Ding (§. 18 der Vernunftkritik) ein sinnliches Ding, ein Ding für den inneren Sinn. Dies bestreitet *H.* freilich, ihm ist das geistige Ding ein Ding an sich, kein Ding der Erfahrung. Wie kann er aber dann von Kategorieen der inneren Apperception sprechen, wenn die Bestimmung, Kategorieen „bezeichnen die Form, welche unsre gemeine Erfahrung hat“, nicht gänzlich vergessen werden soll.

dass er begriffen hätte, welche Bedeutung dies für *Kant* hatte, wie es *Kant* daran lag, zu zeigen, worauf es denn beruht, dass die Anschauungen nicht bloss in mir, sondern auch für mich, vereinigt sind. Von den beiden Fragen: wie bildet sich die Erfahrung als das, was ich erfahre, als das Object für mich ganz im Allgemeinen — und — wie sieht es in dieser Erfahrung aus, — hat er die erste ganz und gar übersehen. Die zweite Frage ist es, auf welche er nach den Worten, die wir oben angeführt, alsbald übergeht.

Nun soll die *οὐσία* nicht Substanz sein, und *Kant* erhält abermals einen scharfen Verweis. Mag sein, dass *Kant* falsch übersetzt hat, daraus folgt doch noch nicht, dass es die falsche Uebersetzung war, was ihn bewog, sich lieber an die Substanz, als an das Ding zu halten. Wie kommt denn das Ding dazu, eine Kategorie zu heissen, wenn die Kategorieen nur Formen unserer gemeinen Erfahrung bezeichnen? Das Ding ist ein Gegenstand der gemeinen Erfahrung, welcher seine Form und Materie hat.

Jetzt soll bestimmt werden, was das Ding sei. Giebt es hierfür eine besondere Kategorie, so weiss ich gar nicht, dass die des Dinges etwas anderes, als die Position dieses Was bezeichnen könnte. Nun heisst es aber, dieses Was sei — die Eigenschaft. Also das *Accidens?* So ist wohl das Ding die *Substantia,* und *Kant* wäre, ob durch falsche Uebersetzung des *οὐσία* oder nicht, doch auf der rechten Bahn? Allein man höre folgende Worte: „Demnach ist nothwendig die zweite Kategorie die der Eigenschaft. Wobei zu bemerken, dass die Eigenschaft entweder durch die Elementarvorstellungen, woraus die ganze Vorstellung des Dinges besteht, unmittelbar bestimmt wird, oder durch deren reihenförmige Verbindung.“ Danach ist also nicht die Eigenschaft, sondern die Complexion von Eigenschaften das Was („die ganze Vorstellung“) des Dinges. Ist nun vielleicht die Kategorie Ding die Position dieses Was? Etwa die Kantische „Realität“, der dann, nicht zwar „Verneintes“, aber die Kantische „Negation“ gegenüber steht? Und findet *H.* keine Kategorie in demjenigen, was die Elementarvorstellungen zu der ganzen Vorstellung des Dinges verbindet? Ist dieses nicht eine echte Form der Erfahrung?

Soviel über den verunglückten Versuch *H.s*, Kategorieen, um mit *Kant* zu reden, „systematisch aus einem gemeinschaftlichen Princip" zu finden. *Kant* hatte von *Aristoteles* gemeint: „Da er aber kein Principium hatte, so raffte er sie auf, wie sie ihm aufstiessen" u. s. f. *H.* aber meint erstens von *Kant*[7]: „Die ganze Deduction *Kant's* liegt in den Worten: so finden wir! Ein schlechtes Fundament für eine Lehre, welche das Vermögen des Verstandes ausmessen wollte!" *Kant* hat an einer anderen Stelle[8] sich noch folgender Maassen vernehmen lassen: „Von der Eigenthümlichkeit unsers Verstandes aber, nur vermittelst der Kategorieen und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperception *a priori* zu Stande zu bringen, lässt sich ebenso wenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine andern Functionen zu Urtheilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind." Es war nun wohl *H.s* Ansicht, *Kant* hätte sein „Principium" zur Auffindung der Kategorieen selbst wieder „systematisch aus einem gemeinschaftlichen Princip" entwickeln müssen. Ich weiss nicht, ob dies von Seiten *Kants* irgendwo trotz der oben citirten Aeusserungen geschehen, ich will hier nur meine Meinung hinzufügen, dass eine solche Entwickelung vielleicht wohl möglich wäre, ohne indess dafür zu stehen, dass sie gerade auf die Kantische Tafel der Urtheile führen würde. Nun verwirft aber *H.* zweitens überhaupt das ganze „Principium" als ein Princip für Auffindung der Kategorieen[7]: „Gesetzt aber, die bekannte Tafel der Urtheilsformen hätte wirklich, was sie nicht hat, wesentlichen inneren Zusammenhang: so musste nun noch ein Sprung gemacht werden, wenn Urtheilsformen der leeren Logik sich in metaphysische Erkenntnissbegriffe verwandeln sollten." Es darf wohl nicht *H.s* Meinung sein, dass *Kant* jenes Gebiet der Dinge an sich, auf dem die *H.*sche Metaphysik Vielheit, Substantialität, Causalität findet, mit jenen logischen Formen habe berühren wollen. Aber *Kant* begeht auch nicht einmal den Sprung, dass er, was doch nur für das Subject (das empirische) Bedeutung hätte, auf das Object der Erfahrung anwendete. Denn er sagt: „Wenn ich aber die Beziehung gegebener Erkenntnisse in jedem Urtheile genauer untersuche, und sie, als dem Ver-

stande angehörige, von dem Verhältnisse nach Gesetzen der reproductiven Einbildungskraft (welches nur subjective Gültigkeit hat) unterscheide, so finde ich, dass ein Urtheil nichts anderes sey, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objectiven Einheit der Apperception zu bringen[14]." Hierin darf man keinen Sprung erblicken, sondern nur eine Entdeckung. Dagegen finde ich bei *H.* einen Sprung von jener Art, wie er ihn bei *Kant* zu finden scheint, einen solchen, der nur Sprung heissen darf. Denn seine verzögerten Verschmelzungen und ihr Gegentheil sind (wie die Selbsterhaltungen) eigentlich nur Thätigkeiten seines Vorstellenden, die aber nichts haben, was für sie (wie für jene die Vorstellungen, d. h. Bilder) das Geschehen wäre. Sie müssen also erst durch einen Sprung in dies Gebiet hineingebracht werden (dabei aber doch zugleich dem Vorstellenden bleiben), damit sie etwas für (vor) das Vorstellende bedeuten.

Betrachten wir nun folgende Bemerkung: „Nur in der Abstraction kann man die Kategorieen von den Reihenformen trennen: ihre wirkliche Erzeugung ist mit den Reproductionsgesetzen, wodurch Raum und Zeit entstehn, aufs innigste verwebt." Das kann nicht bedeuten, Raum und Zeit seien selbst Kategorieen, aber es soll wohl am Ende so viel heissen, und dann ist es nicht richtig. Raum und Zeit sind weder Kategorieen, noch überhaupt irgend welche Formen der Erfahrung, sie existiren nur nicht ohne Kategorie, gerade wie das Ding nicht ohne eine solche existirt. Dasjenige, um deswillen man sie ganz und gar zu Formen machen möchte, ist nur die ihnen mit anderen „Reihenformen", der Reihe der Farben, Töne, Grade, Zahlen gemeinsame Kategorie. Ihr gehören Bestimmungen, wie die des Neben und Zwischen. Diese Präpositionen dürfen nicht räumliche, sondern müssen Reihenpräpositionen heissen. Es ist festzuhalten, dass der Raum kein Gattungsbegriff für jene verschiedenen Arten anderer Reihen ist, denn in seinen Begriff geht z. B. ein, dass er drei Dimensionen enthält, was ja nach *H.* weder auf die Tonreihe noch auch wohl auf die Farbenreihe, — noch auf die Zeitreihe — passen soll. Die Begriffe der Reihe der Räume und der Reihe der Zeiten sind also nur Nebenarten zum Begriffe der Reihe der Farben, der Reihe der Töne

u. s. f. Das Formale in den Gegenständen dieser Begriffe ist das, was sie zu Reihen macht, z. B. was dem Raumdreieck gemeinsam ist mit dem Farbendreieck, oder was der Reihe der Wärmegrade gemeinsam ist mit der Zahlreihe, dasjenige ist es, was da macht, dass ich die verschiedenen Glieder der Reihe so ordnen kann, wie der Begriff des conträren Gegensatzes vorschreibt. Eine solche Anordnung ist ohne eine besondere Verstandeshandlung wenigstens ebenso wenig möglich, als z. B. die Quantitirung eines Sinnlichen. Oder meint man, die Aneinanderreihung der Farben sei ein roheres Geschäft, als ihre quantitative Auffassung? Also mag man hier auch eine Kategorie vermuthen, welche die „Formen der Sinnlichkeit" eigentlich erst zu Formen macht, richtiger, welche das einzige Formale in diesen sogenannten Formen ist.

Im §. 46 dieses Buches habe ich zunächst eigentlich nur in Beziehung auf die räumlichen Bestimmungen bemerkt, wie *Kant* dazu gekommen sein wird „die Form der Erscheinung" nicht als „Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit" anzusehen, sondern sie *a priori* im Gemüthe bereit liegen zu lassen. Das Wo ist ja die Voraussetzung alles Wirkens, wenn dieses einmal durch ein: Woher kommt das? — verdorben ist. Also auch das in Vierecken, Kugeln u. s. w. bestimmte Wo. Ohne grosse Schwierigkeit lässt sich nun auch der Grund finden, warum ihm neben den räumlichen Bestimmungen alles übrige, was er für Principien *a priori* hielt, eben hierfür galt. Ich erwähne nur z. B., dass die Metaphysik, unter deren Drucke *Kant* philosophirte, natürlich auch das Jetzt, Früher und Später nicht bloss der fertigen Wirkung, besser, dem Gewirkten, sondern zunächst dem Wirken der durch ein Wo bestimmten Gegenstände zuertheilte. Man braucht nur zu lesen [9]: „Der Zeit nach geht also keine Erkenntniss in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an." Es ist ein bestimmter Augenblick, in welchem die Gegenstände „unsere Sinne rühren". So sind die Zeitbestimmungen Bestimmungen der Welt des Objectiven. Man hört hier von Gegenständen reden, und wird sich bei dem Pluralis leichter der Kategorie der Quantität erinnern, als es vielleicht bei einem Singularis geschähe. Auch die Vielheit ist eine Bestimmung, die jene

Metaphysik der Welt der „Gegenstände“ zurechnet. Soll ich weiter gehen? Vielleicht darf ich dem Leser selbst die fernere Begründung meiner Meinung überlassen, dass *Kant* aus einer anderen Metaphysik den Gedanken aufnahm, gewisse Elemente unserer Erfahrung seien nicht etwas in dem Subjecte Gewirktes, also keine Bestimmungen des Subjects, sondern objective Bestimmungen, diesen Gedanken dann durch den anderen ergänzend, dass sie aber doch wahrgenommen oder gedacht werden, also dem Subjecte gehören, — und nun den Schluss zog, dass sie folglich dem Subjecte *a priori* eigen sein müssen.

Man irrt sich, wenn man behaupten zu dürfen meint: *Kant* habe nicht bemerkt, dass er seine Principien *a priori* eigentlich nur vor der Scylla, nämlich der Unberechenbarkeit der Gegenstände, welche den Sinn rühren, in Sicherheit gebracht habe. *Kant* sah auch die Charybdis — die Unberechenbarkeit des Subjects. Vor ihr rettete er jene Principien durch die Abwehr eines jeden Vergleichs mit den Empfindungen[10], den Wirkungen, den Bestimmungen — des Subjects. Trotzdem ich, sagte er, jene objectiven Bestimmungen der Erscheinung in das Gemüth aufnehme, bleiben sie mir doch objective Bestimmungen, ganz und gar unabhängig von der Eigenheit des einzelnen menschlichen Subjects, wiewohl nicht von der Eigenheit der menschlichen Natur*) überhaupt, gerade wie sie Euch unabhängig von den Eigenheiten eines jeden Subjects sind.

Ganz anders wie wir, erklärt sich nun *H.*[11] die Ansicht *Kants*. Man wird sich erinnern, auf welche Weise er in den Formen der Erscheinung den Zweifel an ihrem Wahrgenommenwerden begründet fand. Wir haben darüber in §. 1 d. B. gesprochen. Von diesem Gedanken finde ich bei *Kant*, nach dem Maasse meiner Bekanntschaft mit ihm, keine Spur. *H.* meint, Raum und Zeit erschienen bei *Kant* „als ein Zusatz zur Empfindung, der, da er in ihr nicht gegeben werde, also nicht

*) Wie kam *Kant* wohl erstens dazu, im Namen der Menschheit zu reden, wo er scheinbar doch nur im eigenen Namen reden konnte? Und wie kam er zweitens dazu, nur im Namen der Menschheit und nicht in dem aller denkenden Wesen zu reden? Ich kann diese interessanten Fragen hier bloss aufstellen und sie dem Nachdenken des Lesers empfehlen, der dabei einige Stellen dieses Buches[15] berücksichtigen möge.

mit ihr von aussen komme, doch aber unleugbar vorhanden sei, nothwendig unabhängig von ihr, und von allen ihren äussern Bedingungen sein müsse. Kam er nun nicht von aussen, so musste er jawohl liegen im Innern!" In diesen Sätzen hat man die Worte: „in ihr nicht gegeben werde, also" — entweder zu streichen, wenn sie nämlich ausdrücken sollen, dass *Kants* Gedanken den Weg über *H.s* Gedanken nahmen, oder man hat sie so auszulegen: Sie werden nicht hergegeben, sie kommen nicht von den Gegenständen her, wie die Empfindungen, werden nicht Bestimmungen des Subjects, sondern bleiben Bestimmungen des Objects, und müssen deshalb, da sie doch Objecte für das Subject factisch sind, ohne Weiteres in das Gemüth aufgenommen werden. Für *Kant* bestanden nur die beiden Sätze: die Formen sind nicht gegeben, d. h. werden nicht von Gegenständen gewirkt, werden aber doch wahrgenommen. Darin ist kein Widerspruch. Für *H.* aber entstand der Widerspruch: Es ist mit dem Gegebensein, d. h. Wahrgenommenwerden der Formen nichts, aber gleichwohl werden sie wahrgenommen. Dadurch[12], dass an den letzten Theil dieses Widerspruchs der feste Glaube fortbesteht, wird der erste, der doch eigentlich erwiesen sein soll, statt zu einem Satze, zu einem blossen „Zweifel". Hören wir, was *H.* über jenen letzten Theil des Widerspruchs zu sagen weiss: „Es kommt nur darauf an, dass man sich besinne. Denn dass etwas gegeben sei, dass man es vorfinde, — soll und darf nicht bewiesen, auch zunächst nicht erklärt werden. Sich zu besinnen, dass man alle jene Formen vorfinde, dass man in der Auffassung derselben gebunden sei: darf man nur versuchen, sie willkürlich wechseln zu lassen an der Materie. Sogleich sträubt sich das Runde, sich viereckig zu zeigen; es sträubt sich diejenige Complexion von Beschaffenheiten, welche wir Gold nennen, statt ihrer Festigkeit die Flüssigkeit des Quecksilbers, oder statt ihrer gelben Farbe dessen weisse zu zeigen u. s. w." Worauf führt denn nun eigentlich dieses Besinnen? Darauf, dass man die Formen der Erfahrung wahrnehme? Oder nicht vielmehr darauf, dass wir in ihrer — also doch schon vorhandenen — Wahrnehmung gebunden seien? *H.* verschiebt die ganze Frage. Diese war ursprünglich ebensowohl darauf ge-

richtet, ob jene Formen auch nur einzubilden seien? ob sie für mich als irgend ein Bild existirten? und dieses Besinnen weiss sie plötzlich nicht nur als Bilder, nein es weiss sie *in specie* sogar als von unserer Willkür unabhängige Bilder hervor zu zaubern!

Sei nun[13] „das Factum wiederum festgestellt", „dass jene Formen wirklich wahrgenommen werden". So wird der Psychologie die Beantwortung der Frage zugeschoben: „wie diese Wahrnehmung möglich sei?" Es mag dem Leser überlassen bleiben, mit Rücksicht auf die Untersuchungen dieses Abschnittes, die Stellung zu beurtheilen, welche die *H.*sche Psychologie denn eigentlich zu dieser Frage einnimmt.

§. 65. Von dem inneren Sinne und der Apperception.

Wer einen inneren Sinn nicht bloss beschreiben, sondern sogar psychologisch erklären will, der muss vor Allem sich darüber klar sein, was man denn eigentlich mit diesem Namen zu bezeichnen hat. Der innere Sinn ist, zunächst, nur dann Sinn — wie der äussere — wenn er mir die Fähigkeit gibt, etwas wahrzunehmen, etwas, das hier ein Inneres ist. Machen wir uns das an einem Beispiele aus dem Gebiete der Leistungen des äusseren Sinnes deutlich. Wenn ich Roth wahrnehme, so ist also Roth nicht bloss da, sondern Roth wird wahrgenommen. Dieses: Roth wird wahrgenommen — leistet der Sinn. An die Stelle des Roth kann nun tausenderlei anderes treten, aber das: wird wahrgenommen muss überall vorhanden sein, wo wir von Leistungen des Sinnes sprechen. Und zwar des äusseren wie des inneren. Wer dieses: wird wahrgenommen — nun beschreiben will, der darf nicht vergessen, was er beschreiben will. Der Satz[1]: „**Eine** Vorstellung, oder Vorstellungsmasse, wird beobachtet; eine **andere Vorstellung**, oder Vorstellungsmasse, ist die beobachtende," brauchte wirklich nicht bloss denen paradox zu klingen, „die in unerkannten Widersprüchen nun einmal leben und weben", vielmehr muss ihn Jeder, der sich an die Begriffe hält, sogar als einen irrigen erkennen. Der Irrthum, der ihm zu Grunde liegt, ist ungefähr eben derselbe, als wenn Jemand das Organ mit dem Sinne verwechselt. Dies

kann wohl dazu beitragen, dass wir das Object genauer sehen, aber nicht kann es das verrichten, was nur der Sinn zu thun hat, — der, mit *Kant* zu reden, eine „Eigenschaft unsres Gemüths" ist, — nämlich das Empfinden selbst. Wenn Eine Vorstellungsreihe, die man nach §. 43 dieses Buches etwa durch $i'(a, b, c, d \ldots)'$ symbolisiren wird, mit einer anderen $i'(\alpha, \beta, c, \delta \ldots)'$ in Verschmelzungen und Hemmungen Fangeball spielt, so ist das noch kein Beobachten. Das Beobachtende der zweiten Reihe liegt in dieser selbst, und das Beobachtete der ersten in ihr. Wenn *H.* „eine vollkommene Ichheit"[2] hier verschmäht, wenn er an ihre Stelle eine Vorstellungsreihe setzen wollte, so musste er bedenken, dass er dieser Reihe, welche — um mich einmal sehr unpassend auszudrücken — nur ein Auge (i') für ihre eigenen Schicksale hat (die $(a, b, c, d \ldots)'$), noch ein Auge für etwas ganz anderes zu geben hatte, nämlich für die zweite Reihe $= i'(\alpha, \beta, c, \delta \ldots)'$. Woher nimmt er das?

So viel über das *genus* Sinn. Ich muss nun über die *differentia specifica* reden: *H.* spricht von einem inneren Sinne. Das Innere ist der unexacte Ausdruck für: das geistige Ding, welches auf einer höheren Bildungsstufe, als diejenige ist, der „Ich" bis auf die Haut durchnässt sein kann, für identisch mit meiner Persönlichkeit gilt. Der innere Sinn würde also derjenige sein, welcher, kurz gesagt, dieses Ding mir von irgend einer Seite zeigte. Nicht da schon ist der innere Sinn thätig, wo ich ein Haus bloss vorstelle, nicht das unterscheidet ihn von dem äusseren Sinne, dass dieser mir die Wahrnehmung, er mir aber bloss die Vorstellung des Hauses verschaffte. Sonst ist es gar nicht abzusehen, warum *Kant* den Raum nicht auch Form des inneren Sinnes sein liess. Auch nicht da ist er schon in Thätigkeit, wo Vorgestelltes (im Gegensatze zu Empfundenem u. dgl.), wie *H.* sagen würde „appercipirt oder zugeeignet" wird. Es ist gar nicht für ihn charakteristisch, dass das Object nach *H.*scher Psychologie nicht durch jetzige Selbsterhaltung der Seele gegeben, sondern wegen einer früheren aus dem Innern der Seele emporgehoben werde. Sondern dies ist für ihn charakteristisch, dass er das Wesen, insofern es vorstellt oder empfindet oder fühlt u. s. w. zum

Object einer Vorstellung oder Anschauung werden lässt. Kurz, Vorstellungen, Empfindungen u. s. w., wie wir sie §. 43 dieses Buches beschrieben, sind eigentlich seine Objecte. Dies ist wenigstens dem Geiste gemäss, in welchem *Kant*, an den ich mich doch hier wohl halten darf, von einem inneren Sinne sprach. Also ist bei *H.* von dem inneren Sinne gar nicht die Rede. Denn dass er Beispiele anführt, die dahin gehören, beweist nichts, da er sie nur anführt, weil darin etwas zum Objecte der Betrachtung werden soll, was nach seiner Psychologie aus dem Inneren der Seele steigt. Das Wesentliche ist ihm dabei zufällig, wiewohl ich nicht bestreiten will, dass er dabei geahnt hat, wie es doch eigentlich das Wesentliche der Frage bildet. Wer dieses leugnet, der mag mir beweisen, dass *H.* im folgenden Beispiele unzweifelhaft das Wesentliche getroffen[3]: „wenn wir einen plötzlichen Einfall, den irgend ein verborgener psychologischer Mechanismus hervortreibt (man sehe zum Beispiel §. 85 gegen das Ende), näher besehen, ihn wie ein Object fixiren, ihn der Prüfung unterwerfen". Ist der Einfall nicht etwas, das uns über uns selbst einfällt, so geht er „die innere Wahrnehmung" gar nichts an. Fällt mir eine Arie aus einer Oper ein, so ist dies meinem inneren Sinne an und für sich ganz gleichgültig. Aber wenn mir einfällt, dass ich diese Arie hörte, dass sie mir nun einfällt, dann darf man mir sagen: hier ist „innere Wahrnehmung".

Wir wollen nun einiges über die *H.*sche Lehre von der Apperception bemerken. *H.* sagt[4]: „die Perception geht allemal voran vor der Apperception; hingegen die letztere ist das Nachbleibende". Was hat man hier unter der „Perception" zu verstehen? Halten wir uns einmal an das Einfachste, so, meine ich, müsste blosse Perception da stattfinden, wo eine einfache Empfindung, eine Vorstellung (*i' e'*) sich über der Schwelle in der Seele findet. Hier haben wir eine Wahrnehmung durch den Sinn, und zwar müssen wir nun sagen, durch den äusseren, oder inneren, je nach der Bedeutung des Vorgestellten, wie wir sie zur Unterscheidung von beiderlei Vorstellung eben bestimmt haben. Was soll denn nun die Apperception noch leisten? Nach *H.* bin ich in dem Augenblicke, wo die Apperception eintreten soll, durch ein gewisses Maass innerer Bil-

dung bestimmt. In den Vorstellungen, Gefühlen, Begehrungen, die hierzu gehören, sehe ich mein mich charakterisirendes Eigenthum, — mein Bewusstsein. Dieser Ausdruck darf wohl hierhergesetzt werden. Ein Angriff auf dieses Bewusstsein ist ein Angriff auf Mich. Denn wenn ich von Mir gesprochen, so habe ich Mich unter anderen Wesen durch dieses Bewusstsein bestimmt, oder ich glaube, Grund zu haben, wenigstens in dem Augenblicke, wo der Angriff geschieht, Mich danach zu bestimmen und jenen Angriff als einen Angriff auf Mich zu betrachten. Das Percipirte ist nun etwas Neues, das den Versuch macht, Aenderungen in meinem Bewusstsein vorzunehmen. Der Kampf, der jetzt eintritt, muss damit enden, dass irgend eine Aenderung in dem Bewusstsein eintritt. Das Neue, was hierin liegt, ist dann doch wohl das, dessen ich mir bewusst geworden bin, das ich appercipirt habe.

§. 66. Ueber die Kategorieen der inneren Apperception. Von Subject und Object.

Wer von einer Apperception des Inneren reden will, der hat damit doch wohl die Absicht, die Apperception des Geistigen zu besprechen, für welches „das Innere“ ein ganz unexacter Ausdruck ist, der darin seine Erklärung findet, dass der Leib als das Gefäss angesehen wird, in welchem der Geist braust [1]. Darf nun nach einer solchen primitiven Ansicht eine Kategorieentafel — also nicht des Inneren, sondern — des Geistigen gebildet werden? Die Beschreibung: „das Empfinden verhält sich zum Handeln, wie Herein und Heraus; Wissen und Wollen sind darin; doch jenes gegen den Eingang, dieses gegen den Ausgang (als bevorstehendes Handeln) hingewendet“, diese Beschreibung passt eigentlich nur auf eine Bewegung (in der körperlichen Welt), die in ein Gefäss hinein oder aus ihm herausgerichtet ist oder in ihm vor sich geht. Also entstehen hier vermeintliche Kategorieen, die vielmehr das Aeussere angehen würden, denn bei Lichte besehen, beziehen sie sich auf räumliche Verhältnisse, diese aber gelten für „äussere“ Verhältnisse.

Es ist nun wohl leicht einzusehen, dass eine Erklärung der Ansicht, dass Empfinden, Handeln u. s. w. sich wie Herein, Her-

aus u. s. w. verhalten sollen, von der Erklärung derjenigen beginnen muss, welcher das Geistige zum Inneren wird. Sie würde dann z. B. nachweisen, dass ein *A* darum als ein Aeusseres aufgefasst wird, weil mein Nachbar und ein Dritter u. s. w. behauptet, es noch wahrzunehmen, auch wenn ich die Augen schliesse, die Ohren verstopfe u. s. w., dass es dagegen dann als ein Inneres erscheint, wenn ich fortfahre, es wahrzunehmen (gemeiniglich hier: einzubilden, vorzustellen), auch nachdem ich meine Sinnesorgane geschlossen und indem meine Nachbarn versichern, es nicht wahrzunehmen. Es ist alsdann leicht zu erklären, wie die Sinne zu Eingängen für Empfindungen werden, und so das Empfinden mit dem Merkmal des Herein versetzt wird. Da ferner das Handeln, welches ja seinen Namen von der Hand erhielt, ursprünglich seine Objecte ausserhalb des Körpers, die ihm vorangehende Absicht aber in dem Körper (nachdem derselbe zum Gefässe für den Geist geworden) ihren Sitz hat, so kommt es mit dem Heraus in Verbindung.

Kennt *H.* nun keinen besseren „Leitfaden" für seine Lehre von den Kategorieen der inneren Apperception, so ist es schlecht um sie bestellt, einmal, weil dieser Leitfaden nur durch räumliche Verhältnisse führt, sodann, weil es ganz unmöglich ist, dass diese räumlichen Verhältnisse Mich angehen, der ich doch nichts Räumliches bin. Liegt dieser Lehre etwas Wahres zu Grunde, giebt es wirklich unter den Zuständen des empirischen Ich solche, die sich wie Herein, Heraus u. s. w. verhalten, so muss das auf Grund der blossen Betrachtung des Gegenstandes für den inneren Sinn nachgewiesen und zugleich erklärt werden, wie denn diese rein „inneren" Verhältnisse zu ihrer Aehnlichkeit mit Verhältnissen für den „äusseren" Sinn kommen. Ich bitte den Leser hier unseren §. 69 vor Augen zu haben [5].

Wohin führt es aber, wenn man Sehen, Hören, Fühlen, Schmecken, Riechen als verschiedene Kategorieen der inneren Apperception aufführt? In allen diesen Empfindungsthätigkeiten ist doch weiter gar kein Unterschied, als im Bilde [6]. Wenn man das Sehen des Roth und das Hören des *Fis* unterscheidet, so muss man auch das Sehen des Roth und das Sehen des Blau unterscheiden; und so giebt es also wohl schliess-

lich noch einige Kategorieen der inneren Apperception mehr als Kategorieen der äusseren Apperception. Dazu bitte ich zu bemerken, dass, als eine Unterkategorie, der Kategorie „Ding“ in der ersten Tafel (§. 124) ein: „Gedachtes“ untergeordnet ist.

Nun mag hier noch Einiges über dasjenige bemerkt werden, was den Gegenstand der letzten Betrachtungen des §. 131 bildet. Ich meine die Betrachtungen über Subject und Object. Es mag sein, dass, wie man Mich im bürgerlichen Leben dadurch zu beschreiben glaubt, dass man Meinen Namen und Stand anführt, oder auch dadurch, dass man Mein Aussehen beschreibt, wie ich durch den Umgang mit Menschen dahin komme, selbst von meiner Photographie zu behaupten, das sei — Ich, ebenso die Objecte meines Vorstellens, die Färbungen*) meines Fühlens und Begehrens, und schliesslich ein hieraus zusammengeronnenes „uraltes Vorausgesetztes“ für mein Ich gilt. Dieses sonderbare Ich, welches sich durch „Mein“ prädiciren lässt — gerade als wenn man Blau durch blaues prädiciren und von einem blauen Blau sprechen könnte! — liegt nun in dem Inneren des Leibes. Das Empfundene, welches als durch die Sinne in dieses Innere einziehend gedacht wird, stösst auf das Ich. Es ist das, was sich dem im Raume umherwandelnden Ich entgegenwirft oder ihm entgegengeworfen wird. Das ist die Bedeutung der Ausdrücke Object, objectiv. *H.* musste bei seiner Erklärung des Empfundenen als eines Objects die Schwäche des (sehenden) Menschen gegen den Raum [5] in Betracht ziehen. Wie ist aber der Ausdruck: Subject — zu erklären? *H.* sagt: „das Vorausgesetzte oder das Subject“ . . Das Vorausgesetzte würde man etwa durch Praepositum übersetzt haben, — wie kam man denn auf das Subjectum? Er sagt weiter (von den „Empfindungen des äusseren Sinnes“): „Sie führen ihr uraltes Vorausgesetztes, wie es sich durchs ganze verflossene Leben gebildet hat, dunkel und stark zugleich mit sich herbei; nun liegt der Boden fest, nun ist die Unterlage

*) Eigentlich ist der Name Object auch für das (das Bild), was ich lieber die Färbung der Vorstellung nennen möchte, (ein Ausdruck, den man nicht so zu verstehen hat, als ob ich die Vorstellung des Roth roth malen wollte,) zu vermeiden. Zum Object wird Mir etwas erst auf ganz anderem Gebiete, als in der blossen Empfindung oder Vorstellung. (Vgl. d. B. §. 69.)

(das Subject) vorhanden, auf welche die eben jetzt gegenwärtigen Gedanken und Gefühle sich übertragen, um den jetzigen Zustand des Subjects näher zu bestimmen.“ Das ist aber keine Erklärung, sondern eine Redefigur, welche sich an den unerklärt gelassenen Sprachgebrauch anschliesst. Nun wollen wir eine Erklärung versuchen. Zuvörderst werden also die geistigen Ereignisse in das Innere des Leibes verlegt. Mithin, wiewohl sie geistige Ereignisse sind, gelten sie doch als räumliche. Wer ist es nun, dem hier das geistige Ereigniss zustösst? Der bin Ich. Also sitze Ich irgend wo, ein räumlich gedachtes Etwas, welches sich damit auch gefallen lassen muss, bestimmt zu werden, dass es sich gegen seine Umgebung abhebe. Wie „dunkel“ man jenes Ich malen will, man muss es doch malen. So hat man in ihm ein Object von räumlicher Natur. Nun muss man die Sclaverei des sehenden Menschen gegen den Gesichtssinn, die sich schon hier offenbart, weiter erwägen. Wir haben schon früher einmal an die Versetzung des Begriffs vom Wirken mit dem: Das kommt daher! erinnert. Man braucht aber gar nicht bloss den Anfänger zu fragen, ob er bloss die Farben sehe, ob er nicht auch meine: die Töne fliegen durch den Gesichtsraum, die Gerüche zögen darin umher, die Wärme breite sich darin aus. Ja, es sei zwar abgeschmackt, wenn man meinen wolle, die Vorstellung des Veilchengeruchs röche selbst wie Veilchengeruch, aber doch nicht so gar abgeschmackt, wenn man meine, die Vorstellung des Blau sei selbst blau, — und am Ende müsse doch die Vorstellung des Veilchengeruchs auch irgendwie aussehen. Was ist die Folge? Wenn Jemand sagt: Ich empfinde dies und das, — so legt die geschäftige Phantasie dies und das um das Ich herum. Und weil das Ich nun doch von anderen unterschieden werden muss, aber Ein Ich so „dunkel“ ist wie das Andere, so unterscheidet man es von diesem anderen durch diese Kleider. Was ist nun mein Ich? Es ist das Object, das unter dieser Kleidung verborgen ist. Ein Subject gegenüber den Objecten, die es mit ihrem Objectiven umhüllen, ein Subject sich selbst gegenüber, wo es sich nicht seine Vorstellungen überantwortet, sondern mit dem Vorgestellten dieser Vorstellungen, denen es das Aussehen jenes Vorgestellten giebt, — überkleidet.

Und was haben wir nun in dem Subject und Object? Wenn wir die Sache bei Lichte besehen, so haben wir darin zwei Objecte. Nämlich es ist klar, dass wir z. B. da, wo wir das „Fliessen und Auffangen der eignen Vorstellungen", worin nach *H.* so ohne Weiteres „das Denken" bestehen soll, „beobachten", doch im günstigsten Falle (nämlich wenn wir die Frage, wie *H.* die dazu gehörige Wahrnehmung des Zeitlichen erklären will, nicht aufrühren) nur ein Spiel unter Objectivem bemerken, in dem wir das Vorkommen jenes eigenthümlichen Elementes der Vorstellung, wodurch sie erst zu einem geistigen Ereignisse wird, jenes Elementes, das wir durch i bezeichnet, durchaus vermissen. Es ist bisher nicht gezeigt, dass die *H.*sche Seele fähig wäre zur Erzeugung eines Zustandes von der Form $i'(i', a')'$. Denn gesetzt auch[2], eine Vorstellung $i'b'$ würde ganz in ein Streben vorzustellen verwandelt, es bliebe (gegen unsere Auslegung oder Umdeutung jenes Strebens vorzustellen) ein Ereigniss, das durch i' zu symbolisiren, aber doch noch nicht vollständig dadurch symbolisirt wäre, so würde doch dies i' niemals zum Vorstellen für ein a, geschweige für ein $[i'a']$ werden, sondern verurtheilt sein, zu warten, bis, zu streben, dass sein b' ihm wiederkäme. Nun aber wird doch so etwas wie $i'[i'a']'$ sich nothwendig ereignen müssen, wenn sich das Vorstellen eines geistigen Subjects ereignen soll. Denn wie sehr Ich Mich auch nach demjenigen bestimmen mag, was (a) Ich im Gegensatze zu dem Neuen[3] als Mein wahres Ich betrachte, wie sehr Ich auch geneigt sein mag, in einem Fliessen und Auffangen von solchem, das nur Object (a, b) von Vorstellungen bildet, ein Denken zu finden, so werde ich mir doch sagen müssen, dass ich mich hiermit eigentlich in einer ganz ähnlichen Weise verirre, als wenn ich die Vorstellung des Roth selbst für Roth, die Vorstellung des Wohlriechend selbst für Wohlriechend erkläre, dass ich *„istud nescio quid mei, quod sub imaginationem non venit"*[4] gänzlich vergessen.

„Nachdem wir Object und Subject haben, wollen wir das Ich suchen." Was werden wir finden, wenn wir mit dem *H.*-schen „Object und Subject" suchen gehen?

§. 67. Vom Selbstbewusstsein.

„Sehr viele Erfahrungen sind nöthig, um diejenigen Empfindungen, welche zuerst auf die Gegenstände als deren Merkmale übertragen wurden, auch noch in einem anderen Sinne mit der Auffassung des Leibes, der übrigens für ein Ding gilt wie die andern, zu verbinden“[1]. Hier ist von einem doppelten „Sinne“ der Empfindung die Rede. Die Empfindung, welche „auf die Gegenstände“ als Merkmal übertragen wird, ist das Empfundene, abgesehen davon, dass es empfunden wird; diejenige, welche „mit der Auffassung des Leibes“ zu verbinden ist, ist die Empfindung in dem Sinne, welchen wir diesem Worte an früherer Stelle gaben. Allein, wiewohl *H.* hier einen Unterschied ahnte[2], hat er doch nicht bemerkt, worin er bestand. Er sagt[3] von dem Kinde, das den Hund vor dem Stocke laufen sieht, es denke den Stock in den Hund hinein; „aber nicht den wirklichen Stock, denn der ist ausser dem Hunde; also den Stock ohne seine Wirklichkeit; d. h. das Bild des Stockes. Denn es ist schon oben erinnert*), dass eben dadurch ein Bild vom abgebildeten Gegenstande sich unterscheidet, dass es der Realität desselben entbehrt, während es ihm übrigens in allem gleicht. So ist also das Kind dahin gekommen, dem Hunde die Vorstellung des Stockes beizulegen, und diese Vorstellung von deren Gegenstande zu unterscheiden. Das Kind hat nun eine Vorstellung von einer Vorstellung; ein sehr wichtiger, wiewohl sehr leichter Fortschritt, und eine unentbehrliche Vorbereitung zum Selbstbewusstsein.“ Hiernach müsste statt der Vorstellung einer Vorstellung gegenüber der Vorstellung eines andern Objects vielmehr die Vorstellung eines Nicht-Realen gegenüber derjenigen eines Realen entstehen. Das Kind unterscheidet den an sich vorhandenen Stock, von dem an anderem (in dem Hunde) vorhandenen Bilde desselben? So ist es zu der Kenntniss eines An-anderem-seienden gelangt. Aber es sollte jawohl zu einer Species desselben gelangen? Man nehme nun gar statt des Stockes eine Eigen-

*) Dieses „oben“ wird die Stelle des §. 124 sein sollen, an welcher es heisst: „Im metaphysischen Sinne ist das Bild die blosse Qualität des Gegenstandes ohne seine Realität.“

schaft desselben, z. B. dass er wehe thut. Das Kind soll ja auch „den Schmerz vom Schlage in den Hund hinein" denken. Offenbar ist doch jene Eigenschaft so wenig etwas an sich, wie dieses Gefühl etwas an sich sein soll. Wie kommt nun das Kind dazu, diese zwei Arten der Gattung des Nicht-an-sich-seienden von einander zu unterscheiden, wie kommt es dazu, das zweite „in einem andern Sinne" zu nehmen, als die erstere?

Gewiss kommen wir nun auch nicht weiter durch die Beschreibung des Begriffes: selbst. *H.* meint vor der Anmerkung zum §. 134: „Soviel aber ist gleich hier offenbar, wie in der Vorstellung des Menschen von sich selbst, nothwendig das Selbst den Kern des Sich abgeben müsse; indem fast alle die gemeinsten Wahrnehmungen und Gefühle des eigenen Leibes in dem Kreise der Reciprocität umlaufen. Man denke sich ein paar Kinder, die um ein Stück Brod streiten: jedes will das Brod für sich; und so ist ihm das eigne Selbst, und auch das Selbst des Anderen, vollkommen klar." Das ist gewiss! Aber wessen sich das Kind unmittelbar klar ist, darüber ist sich die Wissenschaft doch möglicher Weise gar nicht klar. Es ist wohl nicht nöthig, dass, was ein natürlicher Tact genau zu unterscheiden versteht, vor dem reflectirenden Geiste sich immer gleich scharf von einander sonderte.

Wenn die Unschuld des kindlichen Gemüthes, wohl fühlend, was dadurch geschieht, das Todte belebt [4], den Geist auch der empfindungslosen Natur einhaucht, so mag nun der Verstand der Verständigen, nicht wissend, was er thut, auf seinem entgegengesetzten Wege nur ja den Geist auch des Geistigen ausblasen, das Lebendige tödten. Im fortgeschrittenen Denken geht dem Wasser, dem brennenden Körper das Sich verloren, aber das Selbst verbleibt ihm. Warum sollte denn zu Meinem Selbst das *nescio quid mei* gehören müssen? Ich will also Mein Selbst beschreiben, was bedarf ich dazu mehr, als einer Complexion $a A \alpha$, mit der eine Reihe $(a), b, c, \beta, (\alpha)$ in Verbindung steht, nur dass ich bedenken muss, wie hier jeder der Buchstaben mancherlei Bilder vertreten kann, so dass dadurch eine Unbestimmtheit in das Ganze hineinkommt und bestimmt nur diese Unbestimmtheit ist und der Ablauf der Bilder von und Rücklauf

zu einem in ihm vorkommenden uralten, dunkeln Vorausgesetzten (A)? In dem Umlauf von A zu A haben wir ein so prächtiges Selbst, wie es das Wasser nur haben kann. Oder in gewisser Beziehung vielleicht auch nicht, wenn es nämlich am Ende nur in Bildern hängt, denen die Wirklichkeit des Stockes und des Wassers fehlt. So hat sich denn der Verstand der Verständigen aus der Erklärung der Entstehung eines Selbstbewusstseins in die der Entstehung (des Bewusstseins) eines Selbst verirrt.

Lassen wir es nun dahingestellt, wie der Gebildete dazu komme, sein Selbst auf das zurückzuziehen, von dem er gewiss ist, dass es der unmittelbaren Kunde anderer entzogen ist, nehmen wir nur an, dass es geschehe, oder lieber, dass er dies vielmehr sich selbst zurechne, als irgend etwas, das er mit andern theilen muss; „so bekommt nun dieselbe Complexion, die Anfangs über den Wahrnehmungen des eignen Leibes sich zusammenhäufte, zu ihrem Hauptcharakter das Vorstellen, sammt dem, damit innigst verflochtenen, Begehren und Fühlen. Dieser Hauptcharakter ist demnach etwas in seinen nähern Bestimmungen, (was für Gegenstände vorgestellt werden,) unaufhörlich Wechselndes; das Beständigste ist etwas durchaus Flüchtiges, das nur, in einem allgemeinen Begriffe gedacht, für ein Beständiges kann angesehen werden“[5]. Man wolle sich nun ja nicht über den Hauptcharakter der Complexion, von dem hier die Rede ist, voreiligen Meinungen hingeben; man muss beachten, was unter diesem „Vorstellen“ zu verstehen ist. „Immer sind sie also, diese Bilder oder Vorstellungen“, heisst es vor den angeführten Worten; man beachte: diese Bilder oder (!) Vorstellungen, „im Grunde dasjenige, was als das am meisten Beständige, Veste und Beharrende in der ganzen Complexion angesehen wird. Jedoch kann dieses nicht von irgend einem einzelnen unter den Bildern, gesagt werden; denn sobald die innere Wahrnehmung eine Zeitstrecke überschaut, findet sie die Bilder als kommend und gehend, im mannigfaltigsten Wechsel. Aber eben dieser Wechsel selbst, nämlich der Lauf der Vorstellungen, oder das Vorstellen überhaupt, wird endlich als das am meisten Beharrliche erkannt, und“ .. Hieran schliessen sich dann die oben angeführten Worte. Es wird nun ein-

leuchten, dass jenes Vorstellen keine andere Bedeutung habe, als Wechseln unter Bildern.

Die Complexion *a A α* und die mit ihr verbundene Reihe *a b c β α* ist jetzt eine Complexion und Reihe von Bildern, die Vorstellungen heissen, aber nicht sind. Diese Bilder entstehen dadurch, dass man sie gewaltsam aus den Vorstellungen, das Wort in der Bedeutung unseres §. 43 genommen, herausschneidet, sie ohne das *i* denkt, wenn auch nicht ohne ein solches, das ein Vorstellendes heisst (nämlich das Wesen, das Seele werden sollte), aber weder ein Vorstellendes ist, noch auch nur ein Vorstellungerzeugendes oder sich in der Erzeugung von Vorstellungen Selbsterhaltendes heissen darf, da, wie gesagt, jene Bilder keine Vorstellungen sind. Wie nun vorher *A* ein dunkel vorausgesetztes wurde, an dem aber hell blieb, dass es eine Unterlage für anderes abgebe, so wird nun jener in sich zurücklaufende Fluss von *A* über *a, b . . α* zu *A* ein nach seinen besondern *a A α* u. s. f. dunkeler, bei dem aber hell bleibt, dass er ein in sich zurücklaufender Fluss sei. Dies ist der Lauf der Vorstellungen, d. h. vielmehr der Bilder, dies der allgemeine Begriff, bis zu dem wir hier geführt werden.

Der §. 136 beginnt mit den Worten: „Jetzt wollen wir versuchen, das Selbstbewusstsein zu beschreiben, wie es wirklich ist; nur nicht etwan wie es sein müsste, um ein Reales (die Substanz der Seele) zur Erkenntniss zu bringen.“ Dies letztere sollte eigentlich selbstverständlich sein. Denn die Erkenntniss auch meiner eignen Seele ist doch nicht das Bewusstsein meiner selbst. Wollte man aber die Bezeichnung derselben, (die übrigens freilich nicht mehr ein Reales der absoluten Position ist, sondern eine Substanz (A. M. §. 220) oder Kraft (A. M. §. 237)), als eines Vorstellenden in dem Sinne nehmen, wozu dieser Ausdruck zunächst verführt, so könnten wir allerdings verlangen, dass, wer uns — uns selbst kennen — lehren will, uns zur Erkenntniss der Seele verhelfe. Nun heisst es weiter: „Wir verhehlen uns hiebei nicht, dass das wirkliche Ich ein Raum- und Zeitwesen ist“ . . Es fragt sich, ob man sich das gefallen lassen will. Es mag wahr sein, dass der Mensch im Durchschnitt bei dem Bestreben, sein Ich zu finden, niemals weiter kommt, als zu einem Nicht-Ich, einem Raum- und Zeitwesen.

Wenn man aber nur beschreibt, was die Menschen wirklich (um nicht bloss zu sagen: gewöhnlicher Maassen) in einer trivialen Reflexion für ihr Ich halten, so liefert man damit doch nicht die Beschreibung des wirklichen Ich, welche vielmehr dasjenige beschreiben müsste, was die Menschen in der Unschuld ihres Herzens als ihr Ich gebrauchen [6].

Ich wende mich nun sogleich zu der vierten Nummer des Paragraphen. Nachdem in 3) gesagt ist, es liege in den wichtigsten geistigen Elementen der Vorstellung Ich, im Empfinden, Erfahren, Begehren, ursprünglich, sobald das Subject gesetzt werde, ein Vorwärtsgehen, wenn auch nur durch eine unendlich kleine Reihe, das Ich werde als ein Trieb ohne Angabe des Woher und Wohin gedacht, der, wie es dann in 4) weiter heisst, als ein Trieb zum Empfinden, zum Erfahren, zum Denken, zum Handeln u. s. w. nach den Kategorieen der innern Apperception vorgestellt werden müsse, um deutlich vorgestellt zu werden, zu dessen vollständig deutlicher Vorstellung aber ein äusserer Punkt, ein Gegenstand gehöre, „zu welchem hin eine Reihe sichtbarer Veränderungen gehe", heisst es weiter: „Am deutlichsten also wird das Ich erscheinen in äusserer Thätigkeit.

Diese aber kann hier kein blindes Wirken sein. Die Elemente der Vorstellung Ich, und deren Complication, bringen es mit sich, dass das Thun angesehen werde als Eins mit dem Abbilden desselben, dem Wissen. Und das hat eine zwiefache Bedeutung; denn das Thun ist zugleich ein Geschehen. Das Thun, durchdrungen vom Wissen, ergiebt das Wollen, das Geschehen, durchdrungen vom Wissen, ergiebt das Vernehmen und Fühlen dessen, was gethan worden. Das Ich ist vorstellend im Handeln; und vorstellend nochmals, indem es für sich gehandelt hat. Es weiss, was es zu thun im Begriff ist, und weiss auch, was es that."

Nun wollen wir sehen, wie sich das in dem letzten Absatze Gesagte exacter *herbartisch* ausdrücken lässt. Der Ausdruck für das Geschehen des Absatzes würde im §. 134 die Reihe von a bis α sein. Dies Geschehen soll nun sicher ein Thun zunächst des A sein, sofern die Reihe von A über $a, b \ldots \alpha$ aus geht und ein Handeln für das A, sofern sie von α zu A geht. Allein so ohne Weiteres macht sich dies Thun und Han-

deln doch nicht; es muss eine Absicht dabei sein, damit hier von einem Thun, einem Handeln die Rede sein könne. „Nun gebe es für *A* noch andre Vorstellungen, *B, C,* u. s. w. (die auch mit ihren Reihen verbunden sein mögen); und zwar so, dass *A, B,* und *C,* in einem gelinden Schweben gegen einander begriffen seien, wie Vorstellungen, die wenig an Stärke verschieden, zusammen im Bewusstsein bestehen können“[7]. Alsdann laufe eine Reihe *A, a, b, c* ab, die von *B, C* u. s. w. appercipirt werde. Dies sei die Vorstellung, (das Bild, und zwar das Vorbild) der (beabsichtigten) Handlung. Hieran knüpfe sich der Ablauf der Reihe *A, α, b, c,* die bis zu diesem Punkte dann wohl als ein Handeln erscheinen mag, wegen der Aehnlichkeit*), die wir zwischen ihr und der appercipirten Reihe voraussetzen. An *c* knüpfe sich nun das Geschehen über *β*, *α* bis *A*. Soll die ganze Reihe bis hierher als ein Handeln (ein Handeln, nicht bloss ein Geschehen für *A*) erscheinen, so muss die Reihe *A, a, b, c* entsprechend erweitert und darin mit aufgenommen werden, dass die Absicht (die erste Reihe) voranging. Also die Absicht müsste nicht bloss zuerst, sondern auch noch als Glied in der zweiten Reihe vorhanden sein. Uebrigens darf die ferner etwa nöthige Apperception von Begierden und Gefühlen, sowie Begierden und Gefühle selbst**), welche zu dem Ganzen gehörten, natürlich nicht

*) Man erinnere sich der gegen Anfang dieses Paragraphen besprochenen Stelle, nach welcher das Kind den Stock in seiner Wirklichkeit von dem Bilde des Stockes, dem Stocke ohne seine Wirklichkeit muss unterscheiden können. In der zuletzt erwähnten Reihe erblickt der handelnde Mensch das in seiner Wirklichkeit, was er in der erst erwähnten als blosses Bild hatte.

**) Da *H.* statt wirklicher Vorstellungen (vgl. d. B. §. 43) nur Bilder kennt, so darf man vermuthen, dass er statt eines wirklichen Gefühls, einer richtigen Begierde, eigentlich auch nur, ich will einmal sagen, die Färbung von Gefühl und Begierde kennt. Man bezeichne eine Vorstellung durch $i'' v'$, so darf man ein Gefühl z. B. durch $i'' \gamma'$, eine Begierde durch $i'' \mathfrak{b}'$ bezeichnen. Der ganze charakteristische Unterschied zwischen Vorstellen, Fühlen und Begehren ist hier in den letzten Buchstaben ($v, \gamma, \mathfrak{b}$) symbolisirt, der zugleich in jedem individuellen Falle die besondere Färbung der Vorstellung, des Gefühls und der Begierde zu symbolisiren bestimmt ist, wie wenn $i'' g'$ meine Vorstellung eines Grün bezeichnet, $i'' \sigma'$ mein Gefühl bei dem Gedanken, dass mir eine Kreuzspinne (gegen die ich eine Aversion habe) über den nackten Arm kröche, das z. B., wenn ich nicht irre, verschieden ist von $i'' \varphi'$, dem Gefühl bei einer Gänsehaut, welche die Kälte auf meinem Arme hervorruft. In allen Symbolen aber

fehlen. Nunmehr hat man das *A* zu verdunkeln. Es kann ja mancherlei an die Stelle dieses bestimmten Vorausgesetzten und Ans-Endegesetzten, dieser bestimmten Anfangs- und End-vorstellung, dieses bestimmten Anfangs- und End-bildes treten. Ferner hat man aus dem ganzen Gemälde alles von *α* bis *a* wegzulassen, aber nur bis auf einen gleich zu erwähnenden Rest. Dies Weglassen macht sich ohne „willkürliches Denken" „durch den Wechsel zwischen den mancherlei Arten des Thuns und der Hingebung". Als Rest bleibt „der Druck, die Last, welche das Ich darum in sich trägt, weil es nur durch" jenen Wechsel „von der, im Einzelnen ihm zufälligen, im Ganzen ihm nothwendigen Objectivität, deren es zur Stütze bedarf, und die doch nicht sein wahres Selbst ausmacht, kann gereinigt werden" [8]. Uebrigens mag sich dies nicht bloss auf den Rest der Reihe *α* .. *a*, sondern auch auf den von *A* beziehen. Endlich hat man von dem Gemälde das Auffangen (Wissen), welches vorher (dem *A* durch) *B*, *C* u. s. w. in Beziehung auf die *a b c* (der oben zuerst erwähnten Reihe) zugeschrieben wurde, ebenso das Auffangen, welches von *A* in Beziehung auf *α* und weiter galt, also auch auf jenes erste Auffangen festzuhalten und kommt so zu einem Auffangen des Auffangens, oder, wie *H.* will, zu einem „Wissen des Wissens" [9].

Es leidet keinen Zweifel, dass diese Betrachtungen ganz und gar innerhalb eines Gebietes bleiben, auf welchem dasjenige Element jedes geistigen Ereignisses, welches wir in unserem Symbol der Vorstellung durch *i* bezeichnet, gar nicht vorkommt. So wühlt Mir verschiedenes Vorgestelltes durcheinander, aber angenommen auch, die *H.*sche Psychologie brächte mich nicht nur zum Wissen von dem Vorgestellten, sondern selbst zum Wissen von dem Gewühl, sie liesse mich nicht nur die Bäume, sondern auch den Wald sehen, sie zeigte mir das Auffangen des Auffangens, — wo zeigt sie mir ein Wissen und ein Wissen vom Wissen? Ja man nehme selbst an, sie zeige, wie Vorstellungsreihen einander auffingen — was man ganz und gar nicht annehmen kann — wo zeigt sie, dass eine von ihnen um die andere wüsste? [10]

bezeichnet *i* das Geistige. Aus der Vorstellung lässt *H.* nun das Geistige weg, kennt er es denn in Gefühl und Begierde?

Ich gestehe, dass ich nun *H.* doch in starkem Verdacht habe, von demjenigen Element, welches ein Ereigniss erst zu einem geistigen macht, und das wir durch *i* symbolisirten, gar nichts gewusst zu haben. Ich bin geneigt, mein Glaubensbekenntniss von S. 212 dieses Buches, unten, zurückzunehmen. Wenn ich in §. 138 d. Ps. lese: „das Ich, als Gegebenes ist ganz und gar ein Vorgestelltes; auch das dem Object identisch geglaubte Subject ist selbst unvermerkt Object einer Vorstellungsreihe, die im Bewusstsein ist, ohne dass wir uns ihrer bewusst werden," wonach also abermals eine Vorstellungsreihe, aber eine solche, welche nur percipirt, nicht abermals appercipirt sein soll zum Vorstellenden für „ein Vorgestelltes", hier: „das Ich, als Gegebenes", — wird, so will mir es nun doch vorkommen, als ob die auf S. 213 d. B. citirten Worte: „Wenn wir aber gleichwohl in der Auflösung ein Subject überhaupt vorauszusetzen scheinen: so geschieht dieses in dem Sinne, als wir bei jedem Object ein Subject voraussetzen, für jedes Vorgestellte ein Vorstellendes annehmen müssen", mit ihrem „Subject" nur an eine Vorstellungsreihe und nicht an unser *i* denken.

Oben [11] haben wir bereits die Stelle berührt, nach welcher das Selbstbewusstsein beschrieben werden soll, „wie es wirklich ist, nur nicht etwan wie es sein müsste um ein Reales (die Substanz der Seele) zur Erkenntniss zu bringen" [11]. „Die Seele an sich, in ihrer einfachen, übrigens unbekannten, Qualität, — die nicht vorstellende — kann nicht Subject noch Object des Bewusstseins werden. Aber die Seele in Hinsicht auf alle ihre Selbsterhaltungen, welche Vorstellungen sind, ist das wahre Subject, das Eine, ungetheilte, aber höchst mannigfaltig thätige des gesammten Bewusstseins. Wie dieses Subject sich betrachten lässt als Vorstellendes zu jedem Vorgestellten, so auch in dem besonderen Falle, da das Vorgestellte ihm selbst identisch sein soll" [12]. Man wird nach dem Bisherigen nicht umhin können, diese Worte so auszulegen. Die Vorstellungen *H.s* sind nichts als „Bilder", die von der Seele aus ihrer eigenen Natur, aber auf Veranlassung von versuchten Störungen, erzeugt werden, „die Seele in Hinsicht auf alle ihre Selbsterhaltungen, welche Vorstellungen sind", ist die Reihe dieser Bilder, die in keinem Augenblicke vollständig vorliegt. Diese Reihe im Verhält-

nisse zu einem einzelnen Theile von ihr selbst als ein Auffangendes betrachtet, heisst Subject oder Vorstellendes desjenigen was sie auffängt. Das was sie auffängt, ist ihr Object oder Vorgestelltes. Würde sie sich selbst auffangen, — so würde sie sich selbst vorstellen. Dies geschieht in der Wissenschaft. „Die Wissenschaft", heisst es am Ende des Capitels vom Selbstbewusstsein, „redet von der Seele, als dem Grunde der vorgestellten Welt und des eignen Selbst. In der Wissenschaft ist das Wissende die Seele. Hier ist Wissendes und Gewusstes Eins und dasselbe; die Seele in dem System ihrer Selbsterhaltungen. So weiss Ich von Mir; nicht mit angeborner, aber mit einer auf immer erworbenen Kenntniss."

§. 68. Ueber den psychologischen Ursprung der Begriffe von Substanz, Kraft, Materie, Bewegung.

Wir wollen nun denjenigen Paragraphen der Ps. einige Aufmerksamkeit schenken, in welchen *H.* „über den psychologischen Ursprung der Begriffe von Substanz, Kraft, Materie, Bewegung" [1] Rechenschaft gegeben haben will. Metaphysik soll in diesen Paragraphen nicht getrieben, vielmehr nur gezeigt werden, wie der psychologische Mechanismus den Geist bis vor die Thore der Metaphysik führe [2]. *H.* darf aber weder sich selbst so verstehen, noch so verstanden werden, als ob er eine andere Macht den Geist in die Thore hinein, und durch die Werkstätte der Metaphysik hindurch führen lasse. Thut nicht — nach *H.*scher Psychologie — der psychologische Mechanismus, nachdem ihm die psychologischen Elemente entstanden sind, Alles? Man mag sagen, dasjenige, was *H.* [1] „Verkehrtheiten" nennt, sei „keine angeborne Erbsünde der Vernunft, aber wohl eine erklärbare Erbsünde aller Erfahrung"; allein im Grunde sind das denn doch nur Namengebungen. Man will den Baum nach seinen Früchten benennen. So würden wir es auch nur für *H.s* Meinung ausgeben dürfen, dass da die „Vernunft" ihre Thätigkeit beginne, wo seine Metaphysik beginnt, dass da nicht mehr „Erfahrung" sei, dass da ein Mechanismus höhern Ranges sein Wesen treibe. Es kann z. B. das [3] „Gefühl der Verlegenheit, welche aus der Frage entstehen muss: was ist nun die Substanz?" auch recht wohl für einen Andern, als *H.*,

wenigstens da noch bestehen, wo er mit der Darstellung ihres Begriffs „am Ende aller Nachforschung“ [2] zu sein glaubt [4].

Wenn man die Entstehung des Begriffs der Substanz erklären will, so darf man den Menschen nicht betrachten, wiefern er bloss in sich eingeschlossen ist. Im folgenden Paragraphen wird man den Versuch zur Erklärung dessen finden, was in den Worten Gegenstand, Substanz die letzte Sylbe bedeutet. Die Substanz ist in dem Sinne „gänzlich zeitlos“ [5], wie die Wahrheit zeitlos ist. Die Uebereinstimmung unter den Urtheilen über die wechselvolle Erscheinung bringt in sie die zeitlose Substanz hinein. Man muss nun nachweisen, wie die Merkmale, welche sich am beharrlichsten zeigen, von dem psychologischen Mechanismus zu in jener Zeitlosigkeit erblickten gemacht werden, welche der Substanz gebührt, oder wie die Beharrlichkeit sich an die Stelle der Zeitlosigkeit und die qualitative Bestimmung an die Stelle derjenigen Bestimmung der Substanz tritt, welche in der Uebereinstimmung der Urtheile erkannt wird. Umgekehrt muss gezeigt werden, wie es der Widerspruch ist, der den Begriff vom Sein und von der Substanz wandern lässt. Der Widerspruch, meint *H.*, treibt uns bis zu dem Bekenntnisse [3]: „die Substanz ist gänzlich unbekannt, indem die Eigenschaften, die ihr anhängen, unmöglich sie selbst sein können.“ Mit diesem Bekenntnisse stehen wir vor den Thoren der Metaphysik. Erinnert man sich nun des Anfangs seiner Ontologie und nimmt eine Aeusserung hinzu, die er im zehnten Absatze des vorliegenden §. 141 der Ps. fallen lässt, so sollte man meinen, er nehme an, über dem Thore innerhalb der Metaphysik stehe geschrieben, die Substanz ist ein Substrat, „schlechthin einfach, (wie ein wahres Wesen)“, d. h. wie ein *H.*sches Wesen mit einfacher Qualität. Aber nicht bloss der Begriff der Substanz lehnt sich gegen die Qualitäten, auch die einfachen, auf, sondern *H.s* eigne Metaphysik mit den Worten [6]: „Keine Substantialität ohne Causalität.

Die Substantialität oder der Grund, weshalb wir ein in Folge unserer Erfahrung angenommenes, reales Wesen mit dem Namen Substanz belegen, liegt ohne Zweifel darin, dass sich dieses Wesen verräth, darstellt, zu erkennen giebt, durch eine Menge von gegebenen Merkmalen.“ Man überlege sich diese

Worte! — Die Substanz steht in der Wahrheit. Das „Sub“ aber erhält sie von dem am Sinnlichen klebenden Geiste. —

Ebensowenig, wie der Begriff der Substanz, wird [7] „der Begriff der Causalität, auf Veranlassung des sinnlich Gegebenen ursprünglich erzeugt.“ Ursprünglich erzeugt wird er auf Veranlassung der Beurtheilung des sinnlich Gegebenen und zwar auf folgende Weise. Ein Urtheil habe bisher für wahr gegolten. Eine Beobachtung veranlasst aber plötzlich zur Bildung eines neuen Urtheils, welches in contradictorischem Gegensatze zu dem alten steht. Gewinnt nun das neue den Glauben, so wird das alte gegenstandlos. Das bedeutet: den Gegenstand so setzen, wie das alte verlangt, heisst ihn aufheben. In dem neuen Glauben ist der Gegenstand in einer der früheren widersprechenden Weise bestimmt und wird ihm als einem so Bestimmten die Position ertheilt. Wie unser neuer Glaube auf den alten, so, meint man nun, folgt das Sein des so Bestimmten auf das Nichtsein des anders Bestimmten. Hier zeigt sich schon eine Verunreinigung des Begriffs vom Gewirkten. Denn das Gewirkte ist nur erstens, das Seiende, insofern es ist, zweitens, das So und so-seiende, da es nämlich zum Begriffe der Kraft als Ergänzung gefordert wird, dass sie das Erzeugende (das Sein) für ein Bestimmtes ist. Woher kommt nun aber, drittens, der Zwang den die Kraft ausüben soll? Der Gegenstand wird, nach *Kant* [8], als dasjenige angesehen, „was dawider ist, dass unsere Erkenntnisse nicht aufs Gerathewohl, oder beliebig, sondern *a priori* auf gewisse Weise bestimmt seien, weil, indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, sie auch nothwendiger Weise in Beziehung auf diesen unter einander übereinstimmen, d. i. diejenige Einheit haben müssen, welche den Begriff von einem Gegenstande ausmacht.“ Wenn unsere Erkenntnisse sich so aufs Gerathewohl verbinden, so sind die gegenständlichen Erkenntnisse „dawider“, wie *A* wider *non A* ist, aber der Gegenstand heisst nicht bloss Gegenstand, weil er etwas jenem *non A* Entgegengesetztes ist, (das Was des Gegenstandes), sondern weil er steht, d. h. ist, während jenes nicht ist, (die blosse Position des Gegenstandes). Warum ist er nun und jenes nicht? Wer so fragt, den weist man nicht mehr ab durch Hinweisung darauf, dass der Gegenstand steht,

den zwingt die blosse Position nicht mehr, der will, dass der Gegenstand ein an ihm ausgeübtes Recht sei, nicht aber ein blosses Factum. Kurz der sucht nach der Ursache, nach der absoluten Position. Wie ist nun der Zustand eines Solchen psychologisch zu erklären? Indem ich es dem Leser überlasse, zu untersuchen, ob sich eine Erklärung desselben bei *H.* findet, bemerke ich hier nur noch Folgendes.

H.[9] meint, „Veränderungen sind es, und sie ganz allein, denen Ursachen zugehören. Wer den Begriff des Sein gehörig erwogen hat, wird nimmermehr dafür eine Ursache verlangen." Wir wollen diess näher untersuchen. Nach *H.* ist es der Widerspruch[10], „das Veränderte soll noch dasselbe und auch nicht dasselbe sein wie zuvor", — was auf die Ursache treibt. Muss man hier an den „köstlichen Augenblick"[11] denken, in welchem die Veränderung vor sich gehen soll? Jedenfalls entspringt die Ursache nicht auf Grund der Veränderung, weil ihr dieser Augenblick gehörte, sondern weil der Denkende durch sie in einen solchen Augenblick versetzt wird. Er hat sich einen Begriff vom Gegenstande gebildet, welchem derjenige Begriff widerspricht, der nach der Veränderung von ihm gebildet zu werden verlangt. Er erkennt jetzt, dass der Gegenstand, den er früher dachte, gar niemals war, also keineswegs bloss, dass er nicht mehr ist. Aus dem Nichtsein kommt er jetzt erst ins Sein. Man sieht also, wie die Ursache allerdings das Sein angeht und nur insofern mit Veränderungen zusammenhängt, als diese die Gedanken der erwähnten Art auf die Bahn bringen. Nur wäre es freilich kein geschickter Ausdruck, wenn man für das Sein, nämlich um das Sein zu bewirken, eine Ursache verlangte. Aber für das Sein in einem andern Sinne, nämlich in Vertretung des Sein und nur des Sein muss man allerdings die Ursache verlangen. Denn sie ist gar nichts anderes, als die Antwort auf die Frage, warum gerade das, was einen Gegensatz zu jener grossen Reihe des Nichtseienden der schwankenden Meinung bildet, dazu berufen ist, diesen Gegensatz in jener doppelten Weise zu bilden, nämlich erstens: dass es ist, und zweitens, dass gerade es, das Soundsoseiende ist. —

Die Frage, was den gemeinen Verstand dazu bringe, „das

Sein und den Raum so besonders genau mit einander befreundet zu glauben“ [12], steht, wie mir scheint, an der Stelle von zwei anderen, deren erste lautet: Warum denkt sich der gemeine Verstand unter dem Realen ein räumlich, und zwar nach den drei Dimensionen des Raumes Ausgedehntes, — während die zweite etwa so gestellt werden könnte: Warum gilt ihm Sein und Dasein gleich viel? Die Antwort auf beides lässt sich vielleicht folgender Maassen geben. Man denke sich, Jemand ertheile einem Tone, der so eben angeschlagen wurde, die Position. Im folgenden Momente kann ein anderer, der den Ton nicht hörte, nur auf Treu und Glauben von dem ersten hinnehmen, dass dem Ton (als einem vergangenen) die Position zukomme. Dagegen nehme man an, es handle sich statt um den Ton, um ein Sicht- und Greifbares, das doch gemeiniglich beständiger zu sein pflegt, als ein Ton: „Da“ sieh es, wird der erste dem zweiten sagen, „da“ fühl' es, wird er ihm auch im Dunkeln, ja wird er selbst dem Blinden sagen können. Was im Strom der Zeit schwimmt, das schwimmt vorüber, um nie wiederzukehren; was aber im Raume (dem Tast- oder Gesichtsraume) „sitzt“, das sitzt eben darin, — auch der Ungläubige muss ihm die „Setzung“ ertheilen. Nun bedenke man, was für den gemeinen Verstand der Zweifel des Nebenmenschen und andrerseits die dem Nebenmenschen abzudringende Uebereinstimmung mit seiner eigenen Erkenntniss bedeutet, und man wird sich nicht wundern, dass ihm Sein und „Da“-Sein, d. h. Dasein, gleich gilt. Das „Da“-sein bedeutet gar nicht hauptsächlich ein Im-Raume-sein, sondern es hat die Bedeutung, dass man das Seiende zeigen könne. In der überwiegenden Mehrzahl der Fälle giebt sich aber ein solches als „da“-seiend, das sich zugleich als ein Räumliches und ein Da-im-Raume befindliches ausweist. Daher denn die besondere Verwandtschaft, welche der gemeine Verstand zwischen dem Sein und dem Raume antrifft.

Bei *H.* erfährt der Gegenstand eine andere Behandlung. Er behauptet, offenbar schöpfe der gemeine Verstand das Sein und den Raum ursprünglich aus einerlei Quelle. „Die nämlichen sinnlichen Erscheinungen, welche ohne Weiteres für real gehalten werden (§. 141), entfalten sich auch vermöge der be-

sondern Form der Verschmelzung, die sie im Bewusstsein annehmen müssen, als ein Räumliches (§. 110—115). Daher kennt Anfangs der Mensch kein anderes Reales als eben das Räumliche.“ Unter jenen „sinnlichen Empfindungen“ werden hier z. B. „roth, blau, süss, sauer“[13] verstanden. Beiläufig möchte ich wenigstens die Frage aufwerfen, ob man denn, auch für den Fall, dass man sich zu der Raumconstruction der *H.*schen Psychologie bekenne, sich hier, wo es sich doch um einen Raum für Auge und Tastsinn handelt, das „Entfalten“ der „süss und sauer“ gefallen lassen wolle? Uebrigens kommt es hier gar nicht bloss auf die „roth, blau, süss, sauer“, sondern darauf an, dass die räumlichen Dinge Stand halten. Würden sie entstehen und vergehen, wie die Töne, so würden sie mit allen ihren Eigenschaften bald nur eben dasselbe (schwächere) Sein erhalten, wie diese. Jenes Standhalten hätte *H.* mit berücksichtigen müssen; es blieb ihm aber dann noch die interessante Aufgabe, nachzuweisen, warum ein neuer Anblick oder eine neue Betastung eines Dinges nicht für den Anblick, die Betastung eines neuen Dinges gilt.

Die Frage, warum denn der Raum selbst — zwar nicht, wie *H.* sich ausgedrückt hat, für ein völliges Nichts, immerhin aber doch auch — nicht für würdig genug gehalten wird, wie die Dinge zu „sein“, diese Frage hat *H.* hier gar nicht berührt. Statt zu sagen, „ohne Weiteres“ werden roth, blau u. s. w. für real genommen, muss man erklären: weil sie auffallen, weil sie die Aufmerksamkeit anziehen. Nun kann etwas auch nicht mehr auffallen, wie das Picken der Wanduhr, an das ich gewöhnt bin. Ich meine, der leere Raum erhalte das schwächliche Sein, weil er zu gemein ist. Man denke sich, unser ganzes Leben begleite ein bestimmter Ton, ohne mehr abzubrechen, als jetzt die Wahrnehmung des Raumes. Wie würden wir ihn wohl behandeln gegenüber den Tönen, die nur hin und wieder in ihn hineinklängen? Erst wenn und soweit das Räumliche Anstoss erregt, erst dann und soweit zwingt es uns zu seiner Setzung.

H. bedient sich in dem vorliegenden Paragraphen eines Ausdrucks in einer Weise, die, wie mir scheint, gegen allen Sprachgebrauch verstösst. Ich denke, das „Solide“ ist das

Feste, aber doch gewiss nicht das (bloss im geometrischen Sinne) Körperliche*). Solides mag auch räumlich sein, aber es ist doch weit entfernt, seinen eigenthümlichen Sinn aus diesem es (allenfalls) begleitenden Merkmale herzunehmen. Das Hohle, Lockere, Löcherige kann immerhin einen grösseren Raum besetzen, als das aus ihm zusammengedrückte Dichte, Derbe. Das Solide (*solidum*) aber ist das Letztere. Hätte *H.* dies bedacht, so würde er vielleicht, statt jenes Wort zu gebrauchen, unserer oben entwickelten Ansicht nahe gekommen sein. Je mehr sich etwas zusammendrücken lässt, desto weniger zeigt sich schliesslich, von dem man sagen kann: „Da“ ist es (das Auffallende), desto mehr ergibt es sich, in seiner vorigen Form betrachtet, als ein von der Nichtigkeit des leeren Raumes Durchzogenes.

Was nun die Zuhilfenahme der „blossen Oberfläche, ohne Dicke“ anlangt, so bemerke ich, dass diese geometrische Abstraction in wenige Köpfe hineinkommt, während ich andrerseits behaupte, dass derjenige Mensch, welcher die Körper schon „in den Händen herumdreht, und sie von allen Seiten besieht“, ohne Zweifel bereits „Körper“ ertastet und sieht. Wenn der Mensch erst daran denken kann, Körper als real zu setzen, nachdem er an blosse Oberflächen, ohne Dicke, gedacht hat, wie kann er „ursprünglich“ „die gefärbten und widerstehenden Flächen für real“ nehmen, ohne zunächst an — Punkte gedacht zu haben?

Die Herleitung der Verwechselung von nirgends Sein und gar nicht Sein scheint mir fehlzugreifen. Ich meine, in dem Satze: „Der Gedanke, dass ein Ding sich aus diesem Raume gänzlich verlöre, dass es nirgends wäre, vernichtet den Weg, auf welchem herbeikommend, es zu den andern Dingen hingelangen muss, auf die es soll wirken können“, muss, statt von „andern Dingen“, von den Menschen die Rede sein, von denen es seine Position erzwingt, indem es herbei kommt, oder sie zu sich herankommen lässt. —

*) Wir lesen in §. 143: . . „es ist kein Zweifel, dass Anfangs die gefärbten und widerstehenden Flächen für real genommen werden, ohne ein Bedürfniss der dritten Dimension, an welche noch gar nicht gedacht wird. Was ist es denn, das in der Folge die Vorstellung des Soliden zur einzig brauchbaren Auffassung des räumlichen Realen erhebt?“

Die folgende Betrachtung *H.s* bietet im Anfange die Vervollständigung einer früheren Untersuchung [14]. Wir setzen die wichtige Stelle hierher. „Zuvörderst müssen wir hier bemerken, dass die Negation im Begriffe des Aufhörens, deren Entstehung wir im §. 115 noch vermissten, sich sehr leicht vermittelst der negativen Urtheile ergiebt, nach §. 123. Veranlassung zu solchen negativen Urtheilen, wie wir sie hier bedürfen, liefert die Beobachtung veränderlicher Dinge, an welchen vorzugsweise der Verlauf der Zeitreihen wahrgenommen wird. Nämlich auch nach geschehener Veränderung reproduciren hier die beharrenden Merkmale, vermöge ihrer Complicationen mit den entwichenen, den vorigen, ja jeden früheren Zustand des veränderten Dinges; und dadurch geben sie die doppelte Gelegenheit zugleich zum Ablaufen einer Reproductionsfolge, unter den Bestimmungen, welche die Vorstellung des Zeitlichen erfordert, und zu dem verneinenden Urtheil, durch welches die früheren Merkmale dem Dinge jetzt abgesprochen werden. Beides liegt beisammen in der Urtheilsform: *A* ist nicht mehr *B*. Ein solches Urtheil aber entsteht so vielemal, als wie viele Zeitpunkte bemerkt werden, in denen das Ding anders geworden sei. Oder vielmehr umgekehrt, die Vorstellungen der Zeitpunkte erzeugen sich mit Hülfe der Urtheile, durch welche die Veränderungen des Dinges eine nach der andern aufgefasst, und in ihre Ordnung gestellt werden.“ Man erinnere sich nun des von uns im §. 60 dieses Buches Bemerkten. Ferner überlege man sich [15], ob *H.* wohl die Entstehung des Urtheils erklärte und sich also hier auf dasselbe als Erklärungsmittel berufen kann. Worauf es aber hier insbesondere ankommt, ist Folgendes. Gesetzt auch, dass der Anblick von *A* die Vorstellung (*A*, *B*) reproducirte, diese aber durch den Anblick von *A* ohne *B* zurückgetrieben würde und hieraus ein verneinendes Urtheil entstände, wie kann dies Urtheil anders lauten, als: *A* ist nicht *B*, woher kommt das Wörtchen „mehr“, woher das Urtheil: „*A* ist nicht mehr *B*“? Woher kommt mir denn das Bewusstsein, dass es sich bei dem (*A*, *B*), das sich nun eindrängt, um etwas Gehabtes handle? Warum tritt hier (*A*, *B*) nicht ganz in die Reihe derjenigen Vorstellungen, die auch die Folge früherer Wahrnehmungen sind, aber nicht zu den

Erinnerungen[16] gerechnet werden können? Woher kommt das Bewusstsein einer Identität des *A*, die sich nicht bloss auf die qualitative Gleichheit des Gesehenen mit dem Reproducirten (*A*) gründet, sondern die (wenn ich so sagen darf) eine Identität von zeitlicher Natur ist, eine Identität des Beharrlichen im Wechsel? — Kurz, das „mehr" ist erschlichen.

Ich wende mich noch zur Prüfung einer Rechtfertigung, welche sich am Schlusse des §. 144 findet. Diese Rechtfertigung soll gegen folgenden Einwand gerichtet sein: Es ist (von *H.*) nachgewiesen, dass im Begriffe der Bewegung (oder eigentlich der Geschwindigkeit) Widersprüche stecken, von denen dieser Begriff gar nicht zu befreien ist. Dies schafft indess bei der räumlichen Bewegung keine Verlegenheiten, denn diese ist „kein reales Prädicat der Wesen"; wohl aber in Beziehung „auf die Bewegung der Vorstellungen, wodurch reale Zustände der Seele ausgedrückt werden, auf welche man keine widersprechenden Begriffe übertragen" darf.

Ich glaube nicht, dass *H.* diesen Einwand unschädlich gemacht hat. Wenn er sagt, der Schein des Widerspruchs rühre nur daher, „weil wir das Steigen und Sinken der Vorstellungen nicht anders als mit Hülfe räumlicher Symbole bezeichnen können", so haben wir darauf zu erwidern, dass seine Widersprüche gar nicht bloss in der Bewegung, sondern in aller Veränderung, und in der Bewegung, sofern sie Veränderung ist, vorkommen. In der That begnügt er sich denn auch nicht mit dieser Beschwichtigung des Einwandes, er gesteht stillschweigend zu, dass auch in den Veränderungen, mit welchen die Mechanik des Geistes zu thun hat, „Widersprüche" liegen. Aber was thut er nun? Wenn er sagt, die Vorstellungen an sich seien gar nicht Quanta, sondern diese ganze Betrachtungsart komme ihnen nur in demjenigen psychologischen Nachdenken zu, welches eine Vorstellung mit der andern vergleiche, oder auch den Grad der Verdunkelung mit dem des wirklichen Vorstellens zusammenhalte, — so wird die Wirklichkeit des psychischen Geschehens preisgegeben. Denn indem es lediglich einem „psychologischen Nachdenken" anheimfällt, tritt es nunmehr höchstens in der Maske des objectiven Scheins auf: „Ungefähr so, wie in der allgemeinen Metaphysik die Wesen bloss

für das zusammenfassende Denken sich im intelligibeln Raume befinden." Ich bitte den Leser, hier den letzten Absatz des §. 35 dieses Buches (nebst der Anmerkung unter dem Texte) zu erwägen, und damit den Absatz des §. 43, welcher sich S. 212 und 213 findet, zu vergleichen. Ausserdem empfehle ich dem Leser, an eine Parallele *H.s* mit *Kant* seine Betrachtungen anzuknüpfen: Man denke an den *Kant'*schen äusseren Sinn und das *H.*sche eben erwähnte „zusammenfassende Denken". Man stelle den *Kant'*schen inneren Sinn, von dem *H.* nichts wissen will, dem *H.*schen „psychologischen Nachdenken" gegenüber. Wie, wenn uns die Psychologie nur gerade so viel von uns erfahren liesse, wie uns die Materienconstruction von demjenigen erfahren lässt, was ausser uns ist?

§. 69. Von der Möglichkeit des Wissens.

Der Untersuchung über die Frage nach der Stellung der *H.*schen Metaphysik zu dem Problem vom (metaphysischen) Wissen schicke ich einige längere auf das Problem selbst bezügliche Betrachtungen voran. „Wenn Wahrheit in der Uebereinstimmung einer Erkenntniss mit ihrem Gegenstande besteht, so muss dadurch dieser Gegenstand von andern unterschieden werden; denn eine Erkenntniss ist falsch, wenn sie mit dem Gegenstande, worauf sie bezogen wird, nicht übereinstimmt, ob sie gleich etwas enthält, was wohl von andern Gegenständen gelten könnte." [1] Also ich weiss etwas von dem Gegenstande, wenn meine Erkenntniss mit ihm in Uebereinstimmung steht. Allein so ohne Weiteres kann ich hieraus unmöglich ein Kriterium dafür hernehmen, dass ich weiss. Denn wer sagt mir denn, dass sich meine Erkenntniss mit jenem Gegenstande in Uebereinstimmung finde? Müsste ich dann nicht den Gegenstand ausser in jener Erkenntniss noch einmal erkennen, um ihn mit jener Erkenntniss vergleichen zu können? Und wohin führt das? Die zweite Erkenntniss müsste abermals mit dem Gegenstande verglichen werden u. s. f., entweder bis wir an unsrer Weisheit verzweifelten, oder bis wir zu der Einsicht kämen, dass [2] „wir ausser unserer Erkenntniss doch nichts haben, welches wir dieser Erkenntniss als correspondirend gegenüber setzen könnten". Wie wäre es nun, wenn wir einmal die-

ser Einsicht soweit folgten, dass wir den Gegenstand bei der Bestimmung des Begriffs vom Wissen ganz aus dem Spiele liessen und nicht so sagten: Wahrheit besteht in der Uebereinstimmung einer Erkenntniss mit ihrem Gegenstande, sondern: Wahrheit besteht in der Uebereinstimmung der Erkenntnisse unter einander? Man wird mir gegen diesen Vorschlag bemerken wollen: Erkenntniss beziehe sich doch ihrem Begriffe nach auf einen Gegenstand, und zwar so, dass er dasjenige bilde, was in einer Erkenntniss als ein Gewisses erkannt wäre, ich aber thue so, als ob Erkenntnisse eigentlich nichts weiter wären, wie geistige Ereignisse, die, mit einander zusammenstimmend, etwa mich zu einer Befriedigung kommen liessen, wie die Töne einer guten Melodie. Und wie verhält es sich factisch mit diesen Dingen?

Es giebt zwei Wissenschaften, die in dem Rufe stehen, wirkliche Wissenschaften zu sein. Das ist die Logik und die Mathematik. Nun bitte ich doch, mir zu sagen, wo denn der Gegenstand des pythagoräischen Lehrsatzes stehe? Dieser Gegenstand ist eine Complexion von 4 Figuren *(a)*, von denen die Winkelsumme der Einen gerade 2 Rechte *(b)*, die einer jeden der 3 andern 4 Rechte beträgt *(c)*, von denen ferner zwei zusammen einen Flächeninhalt haben, der demjenigen einer der beiden übrigen gleich ist *(d)* u. s. w. Also eine Complexion *(a, b, c, d . . .)*. Wo ist denn nun dieser Gegenstand, wenn Niemand Mathematik treibt? Oder wo ist er, wenn sich Jemand damit beschäftigt? Etwa an der Figur, die ich mit Kreide an die Tafel zeichne? Ich sage an der Figur, um gar keinen Einwurf davon herzunehmen, dass doch die Linien dieser Figur eine bestimmte Grösse haben. Aber ist diese Figur es werth auch nur für ein Exemplar zu gelten, welchem der Gegenstand des pythagoräischen Lehrsatzes als Merkmal zukäme? Ist man sich gewiss, dass jemals eine solche Figur in allen ihren Winkeln dem mathematischen Ideal entspräche? Wo nicht, so existirt also der Gegenstand des Satzes nicht einmal als ein Vorgestelltes, sondern sogar nur als ein Gewolltes. Und doch erkannte der etwas, der ihn entdeckte, ja wir glauben sogar, dass der etwas weiss, der ihn erkennt, d. h. dass seine Erkenntniss wahr sei.

Nun giebt es aber noch Wissenschaften, die — trotz des Missbrauchs, der heute mit dem Worte exact getrieben wird — nicht in dem Ansehen stehen, wie Logik und Mathematik, an die man sich aber trotzdem, wegen einer falschen Ansicht vom Gegenstande, lieber halten wird, als an jene, wo die Frage zur Discussion kommt, was Erkenntniss und was Wahrheit sei. Man wird dann allerhand windige Ausflüchte jenen gegenüber nehmen und sagen: Eigentlich erkenne doch nur z. B. Astronomie, Physik, Chemie, Physiologie, Psychologie, Geschichte etwas, denn sie hätten eigentlich allein etwas mit Gegenständen zu thun, und der Gegenstand des pythagoräischen Lehrsatzes sei doch nur in einer kühnen Redeweise ein Gegenstand. Wir wollen denen, die so reden, in diesen Schlupfwinkel folgen. Ehe die Ansichten der neueren Astronomie mit dem Orden der Wahrheit decorirt wurden, erkannte man eine Bewegung von Himmelskörpern auf Epicykeln; ehe die physikalische Atomistik, die Undulationstheorie sich zu wissenschaftlichen Ehren emporgeschwungen, erkannte man eine continuirliche Materie, erkannte man, dass die Sonne die Erde mit Lichtstoff beschoss; ehe die Wissenschaft dem Apfelschusse des Tell ein Ende machte, erkannte man unter den Weltbegebenheiten auch diese Begebenheit. Ist denn nun so ein Gegenstand, wie eine continuirliche Materie, oder so eine Begebenheit, wie der Apfelschuss des Tell, jemals anderswo gewesen, als in den Köpfen derer, in denen das Wissen um dergleichen seinen Sitz hatte? Ist der Gegenstand etwa auch ohne diese Köpfe dagewesen und der Wissenschaft zu Liebe plötzlich so verschwunden, dass er nun auch damals eigentlich nicht da war, als man noch von ihm wusste? . . Warum wusste man denn damals von solchen Gegenständen? Wenn jemand von einer Landstrasse in der Ebene deswegen, weil sie (wie das Meer nach der Mitte zu) für den Gesichtssinn sich erhebt, meint, sie erhebe sich auch für die Füsse, er müsse also bergan gehen, wenn er sie verfolge, so vollzieht sich in ihm eine Erkenntniss, in welcher dasjenige, was (als etwas) erkannt wird, durch den jetzigen Anblick und die bisherige Bildung der Seele, erst erzeugt wird, um sogleich als etwas erkannt zu werden. Für die Seele jenes Irrenden war der Anblick eigentlich nur ein Anstoss,

um sogleich einen Berg zu bauen, der nun für Gesicht- und Tastsinn dasteht und der nun als Berg erkannt wurde. Im Einzelnen mag der Process hier ein anderer sein, im Allgemeinen ist er so. Seine Erkenntniss wird der Irrende bestätigt finden, wenn er z. B. einen Wagen so schnell auf sich zukommen sieht, wie gewöhnlich nur Wagen bergab fahren, während er noch nicht sieht, dass z. B. die Pferde vor diesem Wagen flüchtig sind. Das Urtheil: Hier ist ein Berg — wird nun schon durch zwei bestätigt: Hier sehe ich eine Strasse bergan steigen, — Hier sehe ich einen Wagen rasch auf mich zukommen. So machen die übereinstimmenden Urtheile die Erkenntniss zum Wissen. Und doch ist der Gegenstand dieses Wissens nichts ohne den Wissenden.

Es ist leicht, diesen Fall eines gemeinen Irrthums in den Fällen eines wissenschaftlichen wiederzuerkennen. Die Erzählung eines Schriftstellers z. B. entspricht bei der Bildung eines vermeintlich historisch Gegebenen dem Anblicke der Landstrasse u. s. f. Ich darf es dem Leser überlassen, dieses selbst weiter auszuführen.

Nun ist ja aber auch alles, was wirklich wahrgenommen wird, nicht bloss Farben, Töne u. s. w., sondern auch die etwa wahrgenommene Verbindung von Ton und Farbe u. dgl., — eben doch nur etwas von uns Wahrgenommenes, also etwas, das gar nirgends anders als in der Erkenntniss existirt. Und so geht es denn mit dem Gegenstande unserer Erkenntnisse und wenn es hoch kommt, unseres Wissens in Physik, Astronomie, Geschichte u. s. w. eigentlich insofern doch ganz so, wie mit dem Gegenstande des pythagoräischen Lehrsatzes, dass er nirgends existirt, als in der Erkenntniss, und deshalb darf ich wohl sagen, Wahrheit bestehe in der Uebereinstimmung der Erkenntnisse.

Allein ich weiss, dass ich hiermit noch immer nicht allen Einwürfen vorgebeugt haben werde. Man wird mich fragen, woher ich es denn ableiten wolle, dass nur gewisse Erkenntnisse unter einander übereinstimmen, warum denn nun der Brocken wirklich nicht bloss ein Berg für das Auge, sondern auch für die Füsse sei? Hierfür müsse es eine von Mir unabhängige Ursache geben, und diese Ursache suche die Meta-

physik und sie, diese Ursache, sei allerdings eigentlich erst der wahre Gegenstand der Erkenntniss; Physik u. dgl. biete aber auch da, wo sie recht habe, ebenfalls keine eigentliche Erkenntniss, fast so wenig, wie die Logik und die Mathematik.

Nun will ich mich zuvörderst darüber erklären, wie der „Gegenstand“ dazu kommen kann, als etwas ausser Mir (*praeter me)* bestimmt zu werden. Ich verweise hier den Leser in die Betrachtungen des §. 63 zurück. Er wird dort einen Satz finden, dessen Begründung er daselbst nachzusehen hat, und der so lautet: „Der Gegenstand meines Begriffs ist deine Sache so gut, wie meine.“ Nämlich er ist gar nicht ein solches, was bloss in Meiner Erkenntniss existirte, sondern was in Aller Erkenntniss existiren sollte. Indess ist von Mir und von Allen und von dem, was den Inhalt des Begriffes bildet, als einem Gegenstande erst dann die Rede, wenn ein Urtheil entstanden und wieder beseitigt, nämlich als irrig erkannt, ist, welches mit jenem im Widerspruche stand. Man denke sich, es werde ein Urtheil über einen Schein gefällt, das andern, welche bisher über denselben Schein geherrscht haben, widerspricht, es werde hernach aber dieses neue Urtheil als irrig erkannt, so hat sich nun in diesem Kampfe meine Unsicherheit, zugleich aber die Sicherheit jener gezeigt, die an den alten Urtheilen festhielten. Allein nach und nach kann die Rolle des Unsichern von Mir auf alle Andern übergehen, — wir Alle können irren und unsern Irrthum einsehen. Dann zeigen sich nicht mehr Denkende dem Denkenden gegenüber als das, was dem Schwankenden gegenübersteht und steht, sondern der Inhalt jener Urtheile zeigt sich in dem allgemeinen Schwanken und dem Schwanken gegenüber — als Gegenstand. Er ist das Stehende, wir sind das Nicht-Stehende, er ist das *A*, wir das *non-A*. Man sieht hier deutlich, wie das Verhältniss zwischen dem Gegenstande und Mir ein rein begriffliches, wie der Gegenstand ganz allgemein begrifflich etwas ausser Mir ist. Nun kann hier, durch eine, bei Wesen, welche, wie der sehende Mensch, in so sklavischer Abhängigkeit von dem Gesichtssinne stehen, natürliche Erschleichung statt des allgemeinen begrifflichen Verhältnisses gar leicht ein blosser Fall seiner Anwendung im Gebiete der Vorstellungen des Gesichtssinnes für das-

jenige angesehen werden, welches allgemein da zu Grunde liege, wo von einem Gegenstande (Mir gegenüber) gesprochen wird. So wird denn der Gegenstand Mir in einem Raume gegenüber gestellt, bloss weil jenes Gegensatzverhältniss die meisten Fälle seiner Anwendung für uns zufällig im Raume findet.

Jetzt wollen wir noch untersuchen, wie denn der Gegenstand und Ich dazu kommen, für die Ursache des Scheins gehalten zu werden. In dem Schein ist ursprünglich weder Wahrheit noch Irrthum. Er gehört zu demjenigen, was später Gegenstand heisst. Allein nachdem er einmal zur Bildung eines irrigen Urtheils beigetragen, nachdem er einmal demjenigen mit angehörte, dem der Gegenstand gegenüber steht, kann er dem Gegenstande allein nicht mehr überantwortet werden. Ich will hier rasch zum Schlusse eilen. Statt zum Prädicate eines kategorischen Urtheils über den Gegenstand zu dienen, bildet die Erkenntniss seiner Position die Thesis eines hypothetischen Urtheils, dessen Hypothesis lautet: Wenn der Gegenstand und Ich — zusammen sind.

Wohl wissend, dass diese Untersuchung an diesem Schlusse eigentlich keinen Schluss erhält, lasse ich es dennoch daran genug sein und wende mich nun zu dem zuletzt angeführten Einwurfe zurück. Was will man denn wissen, wenn man nach der Ursache — des Gegenstandes fragt. Will man abermals einen Gegenstand kennen lernen, der ausser Mir wäre? Wie, wenn man in diesem Gegenstande eigentlich nur demjenigen nachjagte, dessen Ausser-Mir, dessen Stellung zu dem Scheine wir eben erörtert haben? In der That keinen andern sucht man, so lange man die Ursache noch für eine Sache ansieht, die etwas wirken könne. Denn die Ursache ist ihrem Begriffe nach gar nichts anders als die absolute Position eines Was. Man sucht erst dann richtig nach ihr, wenn man es aufgiebt, sie in der Form von Gegenständen und von Mir zu finden, insofern Ich mit dem Gegenstande und die Gegenstände unter sich zusammen sind, Man sucht sie erst dann richtig, wenn man sich über ihren Begriff insoweit klar geworden, dass man weiss, wer sie kennte, der wüsste nicht von einem neuen Gegenstande zu erzählen, sondern der wüsste, warum das, was ist — ist und nicht auch nicht sein kann.

Und nun, nach dieser langen Vorbereitung, können wir mit *H.* Abrechnung halten.

Wenn *H.* „von der Möglichkeit des Wissens" spricht, so denkt er dabei an ein Wissen „**vom Realen**"[3]. „Wir wissen", sagt er[4], „dass Etwas, und zwar Vieles und Verschiedenes, **da ist**; und dass unter seinen Qualitäten, die wir nicht kennen, **Verhältnisse** statt finden, welche den Winken der Erfahrung gemäss gehörig zu bestimmen, die ganze Angelegenheit unseres theoretischen Wissens ausmacht." Man mag sich hiernach fragen, ob *H.* von dem „Dogmatismus", dessen er vor diesen Worten nicht beistimmend erwähnt, wohl so gar fern ist. Von den Dingen an sich, wie er sie A. M. §. 218 construirt (denn nicht die Realen sind ihm Dinge an sich), weiss er noch immer zu viel. Was möchte denn eigentlich seine Metaphysik in jenem Bereiche der Dinge an sich finden, aber wonach sucht sie factisch? — Man erinnere sich hier zunächst des Ausspruchs[5]: „Die Wesen, ganz und ungetheilt wie sie sind, werden Kräfte, oder sind insofern Kräfte, inwiefern sie mit andern von entgegengesetzter Qualität zusammen sind." Also ausser den Empfindungen haben wir nicht etwa noch Wesen als ein Correlat derselben in der Welt zu suchen, sondern nur Kräfte, welche nichts anderes, als die Nothwendigkeitsposition derselben sind. Denn wodurch ist eine Kraft, welche ein v erzeugt, anders zu bestimmen, als dadurch, dass sie die Position zu v und zwar grade zu v ist, zugleich aber v erzwingt? Will man noch ausserdem sagen: sie hätte eine Qualität V (was doch gar nicht in ihrem Begriffe liegt), so beginnt man zu phantasiren, denn das Denken schloss mit jener Begriffsbestimmung. „Wo wir eine Substanz erkennen, da geschieht es durch eine Gruppe von Merkmalen, welche unter gleichen Umständen gleich erscheinen; weil die Kette der Begebenheiten, deren Enden die Gruppe von Selbsterhaltungen unserer Seele ausmachen (welche wir Merkmale nennen), immer den gleichen Zusammenhang hat".[6] Also die *s. phaenomenon* eines sinnlichen Dinges beruht auf der *s. noumenon* eines Dinges an sich. „Aus was für Gliedern eine solche Kette bestehen möge, — das heisst, was für Bedingungen zusammentreffen müssen, damit wir etwan einen

Ton hören oder eine Farbe sehen, — dies ist hier gleichgültig. Zuletzt erhalten wir in jedem Falle nichts aus der Substanz, sondern alles aus uns selbst". [6] Dies letztere kann doch wohl nicht so in aller Strenge genommen werden; denn so eben hörten wir noch die *s. phaenomenon* auf eine *s. noumenon* zurückführen. Auch hören wir dasselbe sogleich wieder: „Dennoch ist nun das Resultat vorhanden, dass wir die Gruppe der Merkmale als Eins und als ein gewisses Bestimmtes, setzen, weil wir sie nicht beliebig trennen, und nicht die Merkmale mehrerer Gruppen gegen einander vertauschen können. Was ist nun abgebildet in unserm Wissen? Es ist die Einheit des realen Wesens, welches sich unter Umständen für uns mit vielen Merkmalen bekleidet". [6] Nach den Erörterungen des §. 218 der a. M. müsste dies den Sinn haben: Dem sinnlichen (körperlichen) Dinge liegt ein intelligibeles zu Grunde, das ebenso viele Merkmale hat, wie jenes, und unter diesen Merkmalen sind nicht etwa die inneren Zustände zu verstehen, mit welchen „das nämliche *A*", welches mit Reihen verschiedener *A* in „ein Zusammen" gerathen, sich innerlich austapezirt, sondern solche, womit es sich äusserlich „bekleidet". Der Lehre der *H.*schen Metaphysik ist dies nicht gemäss, allein es ist ganz jenem Geiste entsprechend, welcher den Gegenstand mit der Ursache verwechselt. Was ist nun aber „das nämliche *A*" im Zusammen mit den verschiedenen *A*-Reihen und mit der Seele anders, als Kraft, als Nothwendigkeitsposition? Und für was eigentlich? Man denke hier an die Lehre vom übertragenen Gegensatze. Nach ihr möchten die „Enden" jener „Begebenheiten" (man sehe die oben citirten Worte *H.s* am Anfange der jetzt vorliegenden Stelle des §. 328 d. a. M.) jedes etwas von der versuchten Störung des nämlichen *A* spüren lassen [7]. Dies würde nun aber irgend etwas von einfacher Empfindung sein, denn die Wesen im Zusammen mit der Seele sind Kräfte für einfache Empfindungen. Also darin bestände nun die Einheit z. B. eines Tropfens schwarzer Dinte, dass seine Schwärze, seine Nässe u. s. w. für die Empfindung alle etwas gemeinsames hätten?!? Gesetzt, man hätte Lust, das zu glauben [7], was würde denn nun jene Kraft bedeuten? Offenbar wäre ihr ganzer Begriff darin beschlossen, dass sie die Nothwendigkeits-

position der Einheit des sinnlichen Dinges bildete. Was kümmert uns die „Einheit des realen Wesens“, als Correlat jener Einheit? Wir wollen etwas von einer Ursache dieser Einheit wissen, man soll uns diese Ursache bestimmen durch das, was sie leistet.

„Und was bildet sich ab in einem gegebenen Erfahrungskreise? Es ist das Zusammenkommen oder Getrenntwerden solcher Einheiten, die sich unter einander die Gruppen von Merkmalen bestimmen, vermöge deren sie uns erscheinen sollen“ [6]. Ich will hier kurz sein. Wer zu der Veränderung des sinnlichen Dinges eine Ursache sucht, der sollte abermals nicht glauben, sie in Ereignissen zu finden, welche höchstens ein Correlat zu jenen bildeten. Die Ursache von Veränderungen ist die absolute Position von Veränderungen, weiter nichts.

Bis wohin kommt nun *H.* mit seinem Wissen? In der That auf einen „objectiven Schein“, nämlich auf einen Gegenstand nach der Bedeutung, welche wir oben dem Ausdruck Gegenstand gegeben. Allein ich weiss nicht einmal, ob er für einen Gegenstand gelten darf, der für alle denkenden Wesen, oder, wie *H.* sagt, für einen objectiven Schein, „der für alle Zuschauer gültig ist“. Weit entfernt aber bleibt seine Metaphysik davon, uns zum Wissen darüber zu verhelfen, warum das, was ist — ist und nicht auch nicht sein kann. Einen schwachen Anfang dazu macht sie, wenn sie die Wesen plötzlich zu Kräften werden lässt. Im Ganzen aber bleibt sie auf dem Standpunkte derjenigen Ansichten stehen, welche zur Ursache gekommen zu sein glauben, wenn sie es glücklich bis zu einem Gegenstande gebracht haben. Jenen Einwurf, den wir uns oben zuletzt machen liessen, versteht sie eigentlich gar nicht. Sie sucht in Wahrheit nur nach dem Gegenstande. Aber ich weiss nicht, ob *H.* sie, seine eigne Metaphysik, auch nur nach dieser beschränkten Aufgabe wohl richtig verstanden habe.

Wenn man am Ende der *H.*schen Metaphysik, an welchem nun doch „das Wissen“ unser sein soll, an den Anfang derselben zurückdenkt, wenn man erwägt, dass *H.* sich von der Erfahrung einen Begriff vom Sein aufgedrungen fühlte, aus dem sich ihm ein Seiendes ergab, womit er das Seiende der Erfahrung in Widerspruch fand, — so wird man sich sagen müssen,

nach diesem Anfange kann die Mitte nur die Lösung des Widerspruchs und das Ende also nur Einstimmung der Erkenntnisse sein. Und in der That, worauf steuert denn die *H.*sche Metaphysik hin? Liegt ihr an einer „Abbildung der Gegenstände“? [8] Liegt ihr, nachdem sie sich die Erkenntniss ihrer Absoluten versagt, die übrigens durch die Ergänzung der absoluten durch die relative Position den Todesstoss erhalten, liegt ihr da lediglich an demjenigen, was an Gegenständen ausser der Vorstellungswelt zu erkennen noch übrig wäre? An jenen Entdeckungen, wie in der Welt verschiedene Reihen von Realen mit einem und demselben im Zusammen vorkommen, an jener Erkenntniss eines Wechsels von Zusammen und Nichtzusammen, an jener Materie ausserhalb derjenigen, welche Erscheinung ist, und, soll ich hinzufügen, an jener Entdeckung, die nur zur Lösung des Ichproblems die Vorbereitung bildet — oder liegt ihr nicht vielmehr an alledem eigentlich nur soviel, als es zur Lösung der Widersprüche beitragen soll, die sich ihr in der Erfahrung entgegenwarfen? Wenn dem aber so ist, dann darf das Wissen doch wohl nicht in einer „Abbildung der Gegenstände“, nämlich jener erwähnten „Relationen“ [6], es darf nicht in einer „Uebereinstimmung mit seinen Gegenständen“ [9] gesucht werden, wenn dies letztere nichts bedeuten soll, als Erkenntniss der Gegenstände, nämlich jener „Relationen“. Denn diese „Gegenstände“ sind nur Mittel zur Lösung der am Anfange der Metaphysik vorgefundenen Widersprüche, sie sind nur Voraussetzungen des Wissens, das in der That selbst in nichts besteht, als dass im Gegensatze zu dem vorherigen widersprechenden, nunmehr unter sich einstimmige Urtheile von der Seele Besitz ergreifen. Der Inhalt dieses Wissens ist eigentlich der Gegenstand, den die *H.*sche Metaphysik sucht und deshalb kann man nicht sagen, *H.* habe ihre (beschränkte) Aufgabe verstanden, wenn er bloss meint, sie suche nach jenen Gegenständen, von denen er spricht, wo er von der „Abbildung der Gegenstände“ redet.

Betrachtet man die *H.*sche Metaphysik als ein psychologisches Ereigniss vom Standpunkte der *H.*schen Psychologie, so erscheint sie als ein nach dem psychologischen Mechanismus sich vollziehendes Geschick des philosophirenden Subjects, das

mit Streit beginnt und mit Frieden endigt. Aber wer sich ganz nach der *H.*schen Psychologie richten wollte, dürfte, nach den Fehlern die wir in ihr gefunden, schwerlich jenes Ereigniss, wie es sich wirklich vollzieht, mit seiner Beschreibung treffen. Bekümmert man sich nun gar nicht um die Bedeutung des Wissens weiter, als, dass es ein psychologisches Ereigniss ist, in dem eine Kette psychologischen Geschehens endigt, so wird man wohl nicht ohne Weiteres daran glauben, das *H.* die „Möglichkeit des Wissens“ nachgewiesen habe.

Neunter Abschnitt.

Die Psychologie bei Schule und Gegnern.

§. 70. Strümpell.

Unter Vorstellungen hat man bei *H.* Bilder zu verstehen, und unter dem Vorstellen die Thätigkeit der Seele, welche das Vorstellende heisst, sofern sie (thätige) Kraft zur Erzeugung von Vorstellungen, d. h. Bildern ist. Man könnte sagen: Sie ist das Darstellende, das, was etwas dar- und dem Subjecte vorstellt. Dieses Subject soll nun freilich gleichfalls die Seele sein. Allein es ist nicht die Seele als metaphysische Kraft, sondern als appercipirende Bilderreihe [1]. Die Seele stellt erst dar, ehe sie (sich etwas) vorstellt.

Indess will ich nicht behaupten, dass *H.* diese Unterscheidung von Anfang an mit Bewusstsein vollzogen habe. Wenn er an früherer Stelle [2] offenbar andeutet, dass er im Ich das Object in einem Streben vorzustellen sucht, so ist in diesem Streben vorzustellen ihm also das Vorstellende übrig, welches nicht bloss darstellt, sondern für (vor) das auch dargestellt wird. Wenn dagegen an späterer Stelle [3] der „Wechsel“ unter den Bildern, in welchem sich zwar nicht alle Bilder auf einmal auslöschen, aber nach einander, und das Durcheinander für uns den Eindruck der Unbestimmtheit zurücklässt, wenn dieser Wechsel zum Vorgestellten im Ich gemacht wird, so giebt man am Ende etwas ganz anderes, als man am Anfange zu ge-

ben versprach und nur durch eine Täuschung kann man dies und jenes für dasselbe halten. Man versprach ein (dem Subject identisch geglaubtes) Object im Ich, das gar nichts von der Qualität eines Empfundenen enthält, und man giebt ein Object, das nur nichts von einer bestimmten Qualität des Empfundenen enthält. Und so galt ursprünglich das Vorstellende (vor das etwas dargestellt wird) dem Darstellenden wohl auch ganz gleich und wird erst später von ihm unterschieden.

Die sogenannte Ergänzung der absoluten Position durch die relative bedeutet eigentlich nichts anderes, als die Aufhebung der Wesen als Wesen und Verwandlung derselben in Kräfte[4]. Diese Kräfte müssen nun ein Was erzeugen, und das ist das einzige *Quale* (nämlich gesetzte *Quale*), welches in der Welt der *H.*schen Metaphysik, soweit darin die Wesen als Wesen verschwunden sind, einzig noch vorkommt. Was ist aber ein Wesen als Kraft anders, als „Selbsterhaltung als Thätigkeit", und was ist das neue *Quale* anders als „Selbsterhaltung als Effect"?[5] So findet sich allerdings schon „in der Lehre vom ursprünglichen oder wirklichen Geschehen" die Unterscheidung zwischen Thätigkeit und Effekt. Aber freilich bedeutet diese Unterscheidung nicht, dass eine Scheidung des Effekts von der Thätigkeit vorgenommen werden dürfte. Hat nun *H.* sich eine solche Scheidung erlaubt? Ich glaube wenigstens, dass man das Fundament „der Begriffe der Hemmung und des Strebens" demjenigen, worauf „das wirkliche Geschehen"[6] erbaut ist, gar nicht so unähnlich zu finden braucht. Geräth ein Wesen *A* mit einem Wesen *B* zusammen, so wird es zur Kraft, $\alpha + \beta$ zu erzeugen. Man kann aber sagen, dadurch ist es in anderer Rücksicht, nämlich $+ \gamma$ zu erzeugen in ein blosses Streben verwandelt. Will man dies $+ \gamma$ insofern nun für die Kraft *A* ohne Effect ausgeben?

Was der, nach *Str.*, „unbedeutende Gedanke, dass „Dasjenige, woraus die Ichheit werden solle, nie zu viel sein könne"" eigentlich bedeute, wie er *H.* gekommen sei, dafür hat, wie mir scheint, *Str.* das Verständniss gefehlt. Ich glaube, dieser Gedanke wird *H.* gar nicht so unbedeutend geschienen haben. Man kann ihn in folgenden Gedanken wiederfinden. Erstens nützt es, um auf das Ich zu kommen, gar nicht, wenn man

von der Menge der Vorstellungen einige los wird, denn die übrigbleibenden mit ihrem Objectiven sind in ihrer Minderzahl gerade ebenso weit vom Ich, wie die vorherigen. Zweitens aber bezieht sich das Ich auf alle Objecte Meines Vorstellens; ich würde also den Begriff des Ich verfälschen müssen, wenn ich das Ich nicht erreichen zu können hoffte, weil mir der Vorstellungen „„„zu viel"" gegeben seien. Würde *Str.* bei solchen Ueberlegungen jenen Gedanken wohl für einen „auf keine Weise begründeten" ausgegeben haben? —

Es ist mir nun unverständlich, wie *Str.* das Kapitel, welches den „Begriff der Verdunkelung der Vorstellungen" behandeln soll, mit folgendem Rückblicke auf das vorangegangene beginnen kann: „Die Bemerkungen über die Deduktion der Begriffe von der Hemmung und dem Streben trafen offenbar nicht sowohl diese Begriffe selbst" (!) „als vielmehr die Art und Weise, wie sie als nothwendige Folgerungen in unsre Erkenntniss eintreten sollen. Man darf deshalb nicht schliessen, als ob die genannten Begriffe sollten als unrichtige verworfen werden; vielmehr ist der Verfasser von deren Nothwendigkeit eben so sehr überzeugt", (!) „wie von der Möglichkeit, unter consequenter Benutzung der eigenen Lehren *Herbarts* sie auf ontologischem Wege mit aller erforderlichen Bündigkeit deduciren zu können."

Also nicht den Begriff der Hemmung des Vorgestellten bei fortbestehendem Vorstellen, nicht den Begriff des Vorstellens ohne Vorgestelltes wollte er angreifen? Nur gegen die „Deduktionen", welche er in jenem Kapitel anführt, richteten sich seine Bemerkungen? Von der „Nothwendigkeit" des Begriffs der „Thätigkeit ohne Effect" ist er überzeugt, ebenso sehr, wie von der Möglichkeit, einen solchen Begriff „unter consequenter Benutzung der eigenen Lehren *Herbarts*" „auf ontologischem Wege mit aller erforderlichen Bündigkeit deduciren zu können", während doch [7] „an vielen Stellen seiner Werke" „von *Herbart* selbst gelehrt" werde, „dass eine Thätigkeit, die nichts thut, keine Thätigkeit sei"?

Ich wende mich zu einer Betrachtung der „Beweise gegen die Verdunkelung, im Sinne der partiellen Hemmung, von Seiten der Ontologie". Zunächst bringe ich hier in Erinnerung,

dass ich die Voraussetzung, als ob bei dem Aufhören des Zusammen die Selbsterhaltung fortbestehen könnte, für eine unzulässige hielt. Wegen des Hellerwerdens „während des Geschehens" hat man, wie ich glaube, drei Fälle zu betrachten. Ehe ich mich daran begebe, bemerke ich nur noch, dass man die Selbsterhaltung im Sinne, wenn auch nicht *H.s*, so doch seine Ontologie, besser das wirkliche Thun nennt, zu dem dann die Bewegung im Sinne der Attraction auf der einen, die Vorstellung auf der andern Seite als das ursprüngliche Geschehen gehört. Sodann bemerke ich, dass *Str.*, wenn er sagt[10]: „wir wissen, dass, wenn *A* sich gegen *B* selbst erhält, dies ohne allen Zeitverfluss geschieht: *a* ist unmittelbar und sogleich als das, was es ist, da", dann ganz allgemein Recht haben würde, wenn er unter dem *a* nur die Selbsterhaltung, wie wir sie eben bestimmten, verstände.

Als ersten der drei Fälle, auf die wir oben hindeuteten, erwähnen wir den, wenn die Vorstellung nicht bloss von dem Thun, sondern auch noch von der Zeit und gar nicht bloss ihrem Bestande nach davon abhängig gemacht wird. Als zweiten erwähnen wir denjenigen, wo das Steigen der Vorstellung durch die Unterdrückung derjenigen Vorstellungen (von Seiten einer neuen), welche die steigen-sollende niederhalten, ermöglicht wird. Als dritten denjenigen, wo die Vorstellung ihr Steigen einer Complication mit einer andern Vorstellung verdanken soll.

Den ersten dieser Fälle mag ich nicht vertheidigen. Auf den zweiten will ich zurückkommen, wenn ich die Möglichkeit einer Verdunkelung besprochen. Der dritte Fall aber ist hier von untergeordneter Bedeutung; denn er setzt das unmittelbare Steigen derjenigen Vorstellung voraus, welche die andere mit sich in's Bewusstsein führen soll (und damit die Erledigung des zweiten Falles). Wird nun dies als unmöglich erwiesen, so kommt — schon deswegen, selbst wenn wir es sonst vertheidigen wollten, — das mittelbare Steigen in Wegfall; wird es als möglich erwiesen, so ist schon gerade genug geschehen, um die Lehre vom Hellerwerden gegen *Str.* zu vertheidigen.

Was nun die Verdunkelung anlangt, so bemerke ich nochmals, dass ich der Annahme des Fortdauerns der Selbsterhal-

tung nach Aufhören des Zusammen nicht beitrete. Im Uebrigen kommt für uns nur der Fall der unmittelbaren Hemmung in Betracht, denn derjenige der mittelbaren hat hier eine ähnliche Bedeutung, wie oben der des Hellerwerdens einer Vorstellung bei mittelbarer Wiedererweckung.

Nach unseren früheren Erörterungen über die mechanische Theorie des Sinkens bleibt uns nur übrig, mit der Erzeugung einer der Selbsterhaltung *a* entgegengesetzten [8] Selbsterhaltung *α* das sofortige Erscheinen der Vorstellung *a* auf demjenigen Punkte anzunehmen, welchen ihr die Statik anweist. Also plötzliche Verdunkelung. Es liesse sich nur denken, dass nach und nach mehr und mehr Wesen mit der Seele zusammengeriethen und dadurch ein allmäliges Sinken der Vorstellung *a* bewirkt würde.

Indess, auch von der „Unmöglichkeit" dieses Gedankens würde *Str.* ohne Zweifel überzeugt sein. „Denn da wir die Unterscheidung des Zustandes *a*, als eines Geschehenen, von demselben Zustande *a*, als einer Thätigkeit, nur in gewisser Hinsicht für unsere Auffassung brauchbar, sonst aber als ohne alle reelle Bedeutung gefunden haben, und jetzt wissen, dass *a* die Selbsterhaltung und hiermit das Geschehene und das Thun ist, so würde jene Rede „*a* wird durch *α* theilweise gehemmt und dadurch dunkler" nichts Geringeres bedeuten, als zu sagen, dass eine und dieselbe Selbsterhaltung in sich, in ihrem eigenen Was eine andere, nämlich einer anderen dem niederen Quantum entsprechenden, gleich würde, und zwar so, dass, wiewohl sie eine andere geworden ist, sie doch noch sich selbst gleich sein soll" [8]. Die einzelne Selbsterhaltung ist das Wesen selbst, als Kraft, aber in einer gewissen einzelnen zufälligen Ansicht. Als solche Kraft erzeugt es die einzelne Vorstellung. Zwei Selbsterhaltungen sind das Wesen selbst, als Kraft, in zwei zufälligen Ansichten. Sind diese nun von der Art, dass man von den Selbsterhaltungen sagen kann, sie stehen in einem Gegensatze (der > 0 ist), so erzeugt das Wesen jetzt die Vorstellungen mit geringerer Intensität, als es sie erzeugen würde, wenn es bloss je zu einer einzelnen Selbsterhaltung veranlasst (um nicht zu sagen, je zu einer einzelnen Selbsterhaltung geworden) wäre. Es ist nun ganz im Sinne

der *H.*schen Ontologie gedacht, wenn man annimmt, dass eine Selbsterhaltung a dieselbe bleiben und doch unter verschiedenen Umständen Verschiedenes erzeugen könne. Sei B die Seele und seien die zufälligen Ansichten der drei Wesen A, B, C, nämlich diejenige von $A = a + b + c$, die von $B = \alpha + \beta - c$ und die von $C = \gamma - b - \beta$, so ist

$$1.\quad A + B = a + b + \alpha + \beta$$
$$2.\quad B + C = \alpha + \gamma - b - c$$
$$3.\quad A + B + C = a + \alpha + \gamma.$$

In der ersten dieser Zusammenfassungen ist B durch $\alpha + \beta$, in der zweiten durch $\alpha - c$, in der dritten aber nur durch α repräsentirt. In dieser dritten fehlt also $+\beta$ und $-c$. So greift jener Einwand *Str.s* eigentlich in die Ontologie zurück[18].

Und gewiss[9] wird die ganze Selbsterhaltung gehemmt, aber nur an der Erzeugung der vollen Vorstellung a; sie erzeugt wegen dieser Hemmung nur nicht die volle Vorstellung a. Die Hemmung trifft die ganze Selbsterhaltung, aber in einem Grade, wie ihn ihr Gegensatzverhältniss zu der oder den andern, mit denen sie in der Seele vorkommt, und das Verhältniss ihrer Stärke zu derjenigen der letzteren zu fordern hat. Dies hätte *Str.* nicht übersehen dürfen. Es ist auch in 3 das ganze B, welches nicht mit β, wie in 1. und nicht mit $-c$, wie in 2., in Betracht kommt.

Ich will nun auf den zweiten der das Hellerwerden angehenden Fälle zurückkommen. Dass, wenn die Vorstellung α auch nur als Rest r auftritt, dieser Rest r nach dem Sinne der *H.*schen Lehre als das Erzeugniss der Selbsterhaltung a (nicht r) betrachtet werden darf, wird uns *Str.* nun hoffentlich zugeben. Wenn nun die Seele mit neuen Wesen zusammengeriethe, und dadurch zu Selbsterhaltungen gelangte, welche im Stande wären, den Druck, welcher auf a liegt, zu erleichtern, so wäre wohl ein Hellerwerden (und etwa bei ähnlichen Voraussetzungen, wie oben für das allmälige Dunkelwerden gemacht wurden, auch ein continuirliches Hellerwerden) möglich. Bei drei Vorstellungen $a > b > c$ ist der Schwellenwerth für

$c = b\sqrt{\frac{a}{a+b}}$. Nehmen wir nun an, c habe diesen Werth, sei also neben a und b gerade aus dem Bewusstsein verschwunden, und setzen nun den Fall, die Seele werde zu einer neuen Selbsterhaltung $= d$ aufgeregt, welche kleiner als c ist, so wird c wieder zum Theil im Bewusstsein erscheinen. Denn bei den vier Vorstellungen $a > b > c > d$ ist der Schwellenwerth für $c.. = \sqrt{\frac{abd(b+d)}{bd+ad+ab}}$. Für den Fall aber, dass

$$c = b\sqrt{\frac{a}{a+b}} > d \text{ ist, kann auch}$$

$$c = b\sqrt{\frac{a}{a+b}} > \sqrt{\frac{abd(b+d)}{bd+ad+ab}}, \text{ mithin}$$

c um $b\sqrt{\frac{a}{a+b}} - \sqrt{\frac{abd(b+d)}{bd+ad+ab}}$ über der Schwelle sein.

Ueber die „Beweise, dass die partielle Hemmung oder Verdunkelung der Vorstellungen unmöglich eine Erfahrung sei", darf wohl Folgendes bemerkt werden.

Was den Beweis in „Erstens" anlangt, so vergisst *Str.* zunächst, anzuführen, dass, wenn er das Auge schliesst, nicht bloss der Causalnexus, dem die Anschauung des Weissen (beim Anblick einer weissen Fläche) entsprang, aufhört, sondern ein anderer eintritt, welcher die Anschauung des Schwarzen oder (bei heller Beleuchtung der Augenlider, etwa) des Röthlichgelben erzeugt; weiter, dass der Gedanke, er werde am Ende nicht weiss finden, bei ihm rege sein konnte, dass also, ausser jener Anschauung des Schwarzen oder Röthlichgelben[11] noch Anderes der ferneren Anschauung des Weissen (zu welcher Anschauung übrigens auch das Nachbild gehört!) widerstehen kann; endlich, dass es gar nicht *unherbartisch* sein würde, wenn bei dgl. Hindernissen das Weisse nur vorgestellt, nicht mehr gesehen wird. Ich will dies letztere wenigstens nicht unerwähnt lassen, wenn ich auch nicht behaupten will, dass *Str.* dieses Vorstellen (im Gegensatze zum Wahrnehmen (Sehen) bei sog. wirklichen Wahrnehmungen, bei Nachbildern, Träumen, Illusionen, Hallucinationen, complementären Nachbildern) gemeint hat, wo er von Jemandem spricht, der:

weiss, nicht sieht, sondern nur „weiss, was er will, wenn er sagt: weiss". Man könnte hierbei vielmehr an eine Wirksamkeit der Vorstellung auf der mechanischen Schwelle denken.

Auf die unter „Zweitens" gemachten Bemerkungen, die dasjenige, was man im gewöhnlichen Leben eine Vorstellung (z. B. des Weissen) nennt, und dessen wir eben, im Gegensatze zur Wahrnehmung, gedachten, gar nicht zu kennen wenigstens verdächtig werden, könnte man wohl antworten, dass *H.* schwerlich daran gedacht habe, „die Verdunkelung oder ein partielles Gehemmtsein der Vorstellungen", nämlich der einfachen, als eine Erfahrung zu betrachten, die man nicht erst aus einer andern, in die sie verwickelt wäre, herauszuschälen brauchte. Ich bezweifle, dass jene Bemerkungen Jemanden, der die Verdunkelung der einfachen Vorstellungen als ein in die psychologischen Erscheinungen so eingeschachteltes Element derselben erkannt zu haben glaubte, wie etwa das Fallen der Erde und des Mondes gegen einander als in die Bewegungen dieser eingeschlossen angenommen wird, zwingen würden, von der Meinung abzustehen, dass die Verdunkelung „erfahrungsmässig" vorliege.

Die „Folgerungen" in „Drittens", (deren Sinn man übrigens ein wenig errathen muss), darf ich dem Leser, der mir bis hierher gefolgt ist, selbst überlassen. —

Ich wende mich schliesslich zu der Betrachtung des Kapitels, welches „Die unendliche Theilbarkeit des Raumes" überschrieben ist.

Wenn ich nichts übersehen habe, so hat *Str.* hier keinen Einwand gegen die *H.*sche Ansicht vom Raume, nach der er sich (psychologisch) bloss aus den einfachen Vorstellungen machen soll, vorgebracht. Er meint, alsdann, *H.* wolle von der Theilbarkeit nicht des Sinnlich-Räumlichen, sondern desjenigen Raumes sprechen, „von welchem es (Met. B. 1. S. 485. und Psych. B. 2. S. 143.) heisst, „dass er das Residuum unzähliger höchst gehemmter Reproduktionen sei, die einander hemmen in Hinsicht des Vorgestellten, aber den Nisus des Weiterstrebens mit einander gemein haben."" [12] An die Stelle von: höchst gehemmter Reproduktionen, will *Str.* setzen: völlig gehemmter. Er glaubt dafür eine Stelle der Psychologie [13] anführen zu dürfen. Möchte es indess auch sein, dass *H.*, als er diese Stelle schrieb, an solche

völlige Hemmung der Reproduktionen dachte, so widerspricht es doch jedenfalls seinen psychologischen Voraussetzungen, dass Farben sich gegenseitig völlig auslöschten, d. h., dass die Vorstellungen von Farben sich einander gegenseitig (ich nehme an, dass man hier nichts von Complicationen erwartet,) sämmtlich auf die Schwelle hinabdrückten, mit Hinterlassung von Nichts, das aber doch etwas wäre, nämlich der Raum. Vielleicht war der Gedanke hieran die Ursache, weswegen *H.*, obschon er vielleicht wollte, was *Str.* meint, doch nur von einer Auslöschung jeder bestimmten Zeichnung und Färbung spricht. Nämlich nur jede bestimmte Vorstellung kann der Hemmung anheimfallen, um aber doch bloss einer andern bestimmten das Feld zu räumen. Der leere, d. h. der blosse Raum ist allerdings ein Ideal, wie dasjenige, was nach *H.* Begriff sein soll. Nur darf er, sammt diesem, vielleicht eher ein phänomenologisches, als ein logisches Ideal heissen.

Wenn nun aber der Raum ein Ideal ist, so werden wir ihn und seine Eigenschaften natürlich niemals rein zu Handen bekommen, wenn wir uns mit ihm beschäftigen wollen. Aber glaubt man Grund zu haben, die Geometrie nicht für eine Wissenschaft von Eigenschaften des Raumes halten zu müssen, weil wir sie ohne Dinte oder Kreide doch nicht treiben können? Im entgegengesetzten Falle mag man sich fragen, ob denn *Str.* wohl nicht zuviel thut, wenn er da, wo freilich eigentlich nur „der sinnliche Raum" getheilt werden, wo „vom Raume als solchem" die Rede sein soll, gar nichts von einer Theilung des Sichtbaren [14], von der Theilung einer farbigen Linie oder Fläche [15] wissen will.

In der Betrachtung der Vorstellung der unendlichen Theilbarkeit des Raumes beruft er sich [16] auf die „psychologischen Gesetze", welche „bei der Bildung aller Räumlichkeit wirken". Welches sind denn aber diese Gesetze? Die *H.*schen?

Bei *H.* zieht sich *a* eigentlich in die Länge, es erscheint von da, wo es zu erscheinen beginnt, bis z. B. zu *d* hin — gedehnt. Nun können die *r, r', r''*, die so zu sagen nichts weiter sind, als das *a* von ferneren und ferneren Aussichtspunkten, in sehr verschiedener Grösse auftreten, d. h. die *b, c, d* können sehr verschieden nahe an *a* liegen. Durch diesen Gedanken

wird derjenige, welcher sich mit der Vorstellung der Continuität des Raumes verbindet oder sie vielleicht eigentlich bedeutet, dass nämlich zwei Punkte darin sich in's Unendliche nähern können, ohne doch zusammenzufallen, wenigstens vorbereitet. Von diesem Gedanken *H.s* scheint *Str.*, der, wenn ich nicht irre, bloss immer von Zwischenschieben und Theilen spricht, wobei ihm am Ende auch noch die *H.*schen Raumbildungsgesetze dienstbar werden, keine Ahnung gehabt zu haben.

Nicht ohne Grund aber darf *Str.* die Frage aufwerfen, wie *H.* für die Unendlichkeit bei dem „sinnlichen" Raume eine Erklärung geben könne, „die selbst auf die präoccupirte Behauptung einer Unendlichkeit basirt" sei. *H.* mag sich gedacht haben, da Möglichkeit doch keine Wirklichkeit sei, in der Wirklichkeit aber nur[17] *b, c, d,* welche Punkte seien, in der Linie vorkommen, so sei diese Linie starr und gar nicht wirklich in's Unendliche getheilt, es liege in Wirklichkeit gar kein Punkt zwischen *c* und *d*, sondern der psychologische Mechanismus lege höchstens nachher nur einen Punkt dazwischen. Die Unendlichkeit gehöre als eine blosse Möglichkeit dem psychologischen Mechanismus und gehe die wirkliche Linie gar nichts an. So präoccupire er diese keineswegs mit ihr. Darin ist dieses richtig, dass allerdings keine Linie in's Unendliche getheilt ist, so dass daher derjenige, welcher die unendliche Theilbarkeit für eine Getheiltheit in's Unendliche hält, die unendliche Theilbarkeit der Linie gar nicht behaupten kann. Allein es ist ein Versehen, wenn *H.*, wie wir hier voraussetzen, meint, dass der psychologische Mechanismus mit der Linie anfangen könne, was er wolle, ohne dass doch die Linie gefragt werden dürfe, ob sie es auch mit sich anfangen lassen kann? Dieses Können muss in der Linie vorausgesetzt werden, und das bedeutet ihre unendliche Theilbarkeit. Was heisst nun aber hier das Können des psychologischen Mechanismus anders, als das Können der vermeintlichen starren Linie, welche ja nicht nur das ist, was er bearbeitet, sondern in der die Werkzeuge liegen, mit der er es bearbeitet? Nämlich nicht *b, c, d,* sondern sie, sofern sie durch verschiedene Reste des *a* mit diesem verschmolzen sind, bilden, d. h. richtiger helfen die Linie bilden. Also kann man allerdings annehmen, dass er die Linie,

wenigstens mit der unendlichen Theilbarkeit, präoccupirt habe. Wirklich vorgestellt aber werden in seiner Linie schon Linien zwischen den Punkten[17], wenn sie wirklich Punkte sein sollen, und dies ist denn das andere, was gegen seine psychologische Vertheidigung der starren Linien anzuführen wäre.

§. 71. Waitz.

Waitz[1] meint, es sei unleugbar „ein Widerspruch gegen die Einheit und Einfachheit der Seele", wenn *H.* annehme, dass mehrere Vorstellungen „zu gleicher Zeit in der Seele gegenwärtig sein können". Ich glaube, dass, wenn sich hier ein Widerspruch findet, er allgemein darin zu suchen ist, dass das Einfache zu einem Mehrfachen werden soll, mag es „zu gleicher Zeit" oder zu verschiedenen Zeiten die Rolle dieses Mehrfachen spielen. Ob Violett sich jetzt in Roth und Blau auseinander legt, oder ob es jetzt Roth und hernach erst Blau wird — beide Mal erscheint das, was Eines sein soll, als Zwei und beide Mal ist also der Widerspruch vorhanden.

Sehen wir nun zu, was *W.* gegen die „Annahme verschiedener Grade von Gegensätzen unter einfachen Vorstellungen" einzuwenden hat. „Der Fehler," sagt er, welcher ihr „zum Grunde liegt, ist der, dass man logische Gegensätze, die man bloss durch vergleichende Reflexion gewonnen hat und gewinnen konnte — nämlich durch die Betrachtung der Reihen, in welche sich die Empfindungen eines jeden Organes mehr oder minder anschaulich ordnen lassen — auf die Empfindungen und einfachen Vorstellungen selbst übertrug, sie in ihnen unmittelbar selbst enthalten und bei ihrem Zusammenstosse wirksam glaubte", . . . Ich halte hier zuvörderst an. *W.* erkennt also „logische Gegensätze" unter den Empfindungen an, er sagt, sie könnten „durch vergleichende Reflexion" gewonnen werden, „nämlich durch die Betrachtung der Reihen, in welche sich die Empfindungen eines jeden Organes mehr oder minder anschaulich ordnen lassen". Fiel es ihm nun nicht ein, zu fragen, wie denn die Empfindungen wohl dazu kommen können, sich dieses: „anschaulich ordnen" auch gefallen zu „lassen"? *H.* würde ihm etwa darauf antworten: Weil sie als ein Geschehen in der Seele zu einander im Verhältnisse jener Gegensätze stehen.

Wüsste *W.* sich besser zu helfen? Nach den angeführten Worten fährt er fort: „ohne zu bedenken, dass man eine durchaus unstatthafte Fiction macht, wenn man sich die ursprünglichen Vorgänge in einem einfachen Wesen als ähnlich oder unähnlich untereinander oder, was dasselbe ist, als zerlegbar denkt in Gleiches und Verschiedenes. Das Untheilbare getheilt denken heisst es unrichtig denken.“ Aber jedenfalls ist es nicht unrichtiger, wenn *H.* die untheilbaren Empfindungen trotz ihrer Untheilbarkeit „zerlegbar denkt in Gleiches und Verschiedenes“, als wenn er die einfache Seele zu derselben Zeit, oder *W.* die einfache Seele zu verschiedenen Zeiten Mehrerlei repräsentiren lässt.

Den hier betrachteten Bemerkungen voran gehen einige Erörterungen dieses Gegenstandes, die wir jetzt noch untersuchen wollen. Zunächst darf ich da wohl die Aeusserung auf S. 144 unten, 145 oben mit der Erinnerung an das Parallelogramm der Kräfte zurückweisen, in welchem den „Reflexionsbestimmungen“, die Zerlegung der Componenten in einen Theil, in Beziehung auf welchen sie in gleichem, und einen anderen, rücksichtlich dessen sie im entgegengesetzten Sinne wirken, eine Bedeutung für die „Wirkungsweise des Wirklichen“ gegeben wird, wiewohl jede der Componenten ihrer „eigenen objectiven Beschaffenheit“ nach dergleichen nicht als „„wahre Bestandtheile““ kennt.

Es ist wohl nicht richtig, wenn *W.* meint, verstehe „man unter einem vollen Gegensatze zwischen zwei Vorstellungen diejenige Beschaffenheit derselben, vermöge deren sie ihre ganze Stärke gegeneinander aufzubieten genöthigt sind, um sich gegenseitig die Perception durch die Seele streitig zu machen“, so sei das „eine Bestimmung, die mit der *Herbarts* zusammentrifft“. Auch bei minderem Gegensatze bieten die Vorstellungen ihre ganze Stärke auf, wenigstens, um jede für sich die Perception der Seele in Anspruch zu nehmen, (denn das psychische Thun ist auch Selbsterhaltung). Nur auf folgende Weise erhält die *H.*sche Bestimmung des Gegensatzes nach verschiedenen Graden von 0 bis 1 einen Sinn. Wenn man ganz abstrahirt von der Stärke der Vorstellungen und ebenso von der Nothwendigkeit der Seele sich gegen jedes von zwei We-

sen, mit denen sie zusammengerathen, durch eine Selbsterhaltung vor derjenigen Qualität zu wehren, welche ihr Gegensatz zu jedem dieser Wesen fordert, wenn man lediglich auf die Qualität dieser Selbsterhaltungen Rücksicht nimmt, so lassen sich die Selbsterhaltungen (ihrer Qualität nach) in Beziehung auf einander unter zufälligen Ansichten betrachten, und sind hier nur drei Fälle möglich. Entweder verhalten sie sich ganz zu einander, wie Plus und Minus (in der Addition). Oder sie verhalten sich theilweise zu einander, wie Plus und Minus. Oder sie verhalten sich gar nicht zu einander, wie Plus und Minus. Anders ausgedrückt: Entweder muss die eine ganz fehlen, damit die andere ganz vorkommen kann. Voller Gegensatz. Oder die Eine muss insofern fehlen, inwiefern sie sich zu der anderen, wie Minus zu Plus verhält, damit die andere ganz vorkommen kann. Minderer Gegensatz. Oder sie können beide von einander ungehindert auftreten. Mangel alles Gegensatzes.

So verhält sich die Richtung der Bewegung einer Stahlfeder, welche einen Raum von rechts nach links ausfüllt, zu derjenigen einer Feder, welche denselben Raum von links nach rechts ausfüllt, ganz und gar wie Plus zu Minus. Die Richtung der Bewegung einer Feder, welche von oben links nach unten rechts einen Raum erfüllt, verhält sich dagegen zu der einer solchen, welche von oben rechts nach unten links dasselbe thut, nur zum Theil wie Plus zu Minus. Wenn aber zwei Federn in einerlei Richtung (von oben nach unten) eine Bewegung ausführen, so liegt in ihren Richtungen nichts, was sich wie Plus zu Minus verhielte.

Die Erinnerung an „Personen, die für die Unterscheidung von Tönen, Farben, Gerüchen, Geschmäcken auffallend stumpfsinnig sind", kann nicht gegen *H.* gebraucht werden, um ihm nachzuweisen, dass sich feste Anhaltspunkte für genaue Bestimmung der Gegensätze (und darauf gestützte mathematische Betrachtung) überall nicht finden. *W.* wird doch die Regeln des Generalbasses oder die für Farbenzusammenstellungen nicht verwerfen wollen, weil es auch unmusikalische Menschen giebt und Menschen, die an Anerythropsie leiden, er wird doch auch nicht eine Lehre von den körperlichen Zuständen des gesunden Men-

schen für Chimäre halten, weil wir vielleicht alle nicht ganz gesund sind. Uebrigens darf man wohl nicht gleich die Seele solcher anomal construirter Menschen für ihre Zustände verantwortlich machen, da auch der Nervenapparat die Schuld tragen kann. *W.* hat kein Recht[2], ohne Weiteres anzunehmen, dass „Vorstellungen" bei ihnen anders verschmelzen, als bei den normalen.

Man kann immerhin die Grösse des Gegensatzes zweier Vorstellungen auch nach der Schwierigkeit, sie zu verwechseln, bestimmen, ohne umgekehrt deshalb gezwungen zu sein, alles, was sich nicht verwechseln lässt, als entgegengesetzt zu betrachten. Bekanntlich ist das Urtheil: Alle *A* sind *B* im Allgemeinen nur *per accidens* umkehrbar: Einige *B* sind *A.* Auf unsern Fall angewandt: Alle Vorstellungen, die in vollem Gegensatze zu einander stehen, sind nicht zu verwechseln, — umgekehrt: Einiges, das nicht zu verwechseln ist u. s. w. Wenn *H.* §. 71 aber das Urtheil durch *conv. pura* umkehrte, so beginge er gar keinen Widerspruch gegen seine Ansicht, weil der §. 71 in einem Kapitel steht, welches nur über Vorstellungen redet, die demselben Continuum angehören und hiermit dem Urtheil die nöthige Restriction gegeben ist. Dies hat *W.* wohl nicht erwogen.

Soviel mag hier über den Streit *W.s* gegen die *H.*sche Annahme einer Verschiedenheit von Graden des Gegensatzes gesagt sein. Wir wollen nun zunächst die Behandlung der Hemmung besprechen.

W. meint, der Hemmung sei „offenbar noch gar nicht hinreichende Genüge geschehen, solange noch irgend welches Entgegengesetzte gleichzeitig wirklich gegenwärtig ist". Es fragt sich, ob er Recht hat. Die *H.*sche Ansicht ist diese. Durch den Gegensatz und nach Maassgabe desselben erwächst der Seele in der Production zweier Vorstellungen ein Hinderniss, gegen das sie mit der ganzen Grösse der Kraft, zu welcher sie im Zusammen mit zwei Wesen *A* und *B* geworden, anarbeitet. Ihre ganze Kraft hat aber im vorliegenden Falle eine Grösse $= a + b$. Auf dieser Kraft lastet der Druck gleichmässig (daher die Vertheilung der *H. S.* auf a und b im Verhältnisse $\frac{1}{a}$

und $\frac{1}{b}\Big)$ und so ist der Hemmung Genüge geschehen, wenn so viel von dem, was die Kraft $a + b$, falls wir von dem Gegensatze abstrahiren, erzeugen würde, gehemmt ist, als jener Druck erfordert. Hiermit stimmt auch die Bemerkung *H.s*, dass der Gegensatz zwischen den Vorstellungen ist. Die Vorstellungen im gehörig gehemmten Zustande sind die Seele nach einer zufälligen Ansicht, nicht zu *A* und nicht zu *B*, sondern zu *A* und *B*. *W.* meint aber, dem Gegensatze sei nicht eher Genüge geschehen, als bis nur noch Eine der beiden Vorstellungen allein in der Seele wäre. Einmal, weil er unter der Last, welche nach *H.* der gesammten Thätigkeit der Seele (*a* und *b*) aus der Zumuthung, Entgegengesetztes vorzustellen, erwächst, eine Last versteht, welche nur einem Theile dieser Thätigkeit (z. B. *a*) zufiele. Aber bekanntlich verwahrt sich *H.* dagegen, dass man eine der Vorstellungen als ursprünglich angreifende Kraft — und das würde sie sein, wenn man sie nur als Last für die andere betrachtet — aufzufassen habe. Der Angriff ist vielmehr beiden Vorstellungen etwas äusserliches, sie sind nur fähig, einen Defensivkrieg zu führen. *W.* fasste aber jene Ansicht, weil er der Ueberzeugung war, dass Vielfarbigkeit [3] der inneren Ereignisse zu der Einfarbigkeit unseres Selbst nicht passt. Er vergass dabei, wie wir schon oben bemerkten, dass sie ebenso wenig dazu passt, wenn man die Ereignisse zeitlich auseinanderlegt, er beachtete aber, wie wir hinzufügen wollen, andererseits nicht, dass, wenn er seine einfache Vorstellung z. B. nach Qualität und Stärke bestimmt, er auch dadurch schon sein Princip, der Seele nur Einfaches zuzumuthen, gefährdete.

Sehen wir nun noch einmal zu, was die Verschmelzung nach der Hemmung bedeutet. Es ist gewiss nicht *H.s* Wille, dass Verschmelzung, wie *W.* meint, „eine Verdunkelung des Vorgestellten" bewirke, nämlich weder eine Verdunkelung, wie die Hemmung sie bewirkt, noch eine Verwaschung, d. h. eine Aenderung in demjenigen, was *H.* Qualität der Vorstellung nennt. Ich weiss aber gar nicht, was er anders wollen kann, als dass der Ausdruck Verschmelzung nach der Hemmung nur den Sinn habe, dass, mit der Erreichung des statischen Zustandes, der

der Seele im Zusammen mit *A* und *B* natürliche Zustand erreicht ist. Diesem Zustande steht der unnatürliche gegenüber, welcher stattfindet, wo die Vorstellungen über oder unter ihrem statischen Punkte sich befinden. Ein solcher unnatürlicher Zustand ist aber eigentlich ein unmöglicher und der Uebergang von ihm zu dem allein möglichen existirt nirgends als in der Reflexion des Psychologen [4].

Beiläufig will ich hier bemerken, dass *W.* wohl das, was er „gänzliche Verworrenheit", Mangel „der Bestimmtheit des Vorgestellten" nennt, selbst nicht bestimmt genug gedacht hat, da er sonst erkannt haben müsste, dass sein Unbestimmtes ohne Frage ein Bestimmtes sein muss oder gar nichts ist. Unbestimmt wird etwas für uns deswegen, weil keine der Bestimmungen, welche wir darauf anwenden möchten, darauf angewandt werden darf, wie wir z. B. uns von jeder Farbe zurückziehen müssen, wenn wir versuchen wollen, den Begriff des Pferdes zu schematisiren. Wo also Unbestimmtheit ist, da ist noch gar nichts von Bestimmtem, da haben wir bloss die Gattung, welche die Arten nicht etwa verworren in sich enthält, sondern ganz klar unter sich enthält. Zur Vorstellung dieses Unbestimmten gehört nun die Vorstellung seiner Arten. Aber man hat hier eine Art über der anderen zu vergessen. Lässt man sie bleiben und ein Gemisch bilden, so ist dies nicht jenes Unbestimmte, sondern ein ganz bestimmter Brei, der aus allen Ingredienzien zusammengelaufen ist, oder gar nichts, wenn nämlich die Ingredienzien (wie Töne und Farben) nicht so sind, dass daraus ein Brei zusammenlaufen kann.

Den Einwand, welchen *W.* aus dem Vorhandensein dessen, was er Gemeingefühl nennt, gegen eine mathematische Behandlung der Psychologie hernimmt, vermag ich in der Tragweite, welche er ihm giebt, nicht zu übersehen.

W. findet es ferner anstössig, dass *H.* ein partielles Gehemmtwerden der Vorstellung zulässt. Er meint, es sei unmöglich, „dass die Intensität einer und derselben Thätigkeit eines einfachen Wesens sich vertheile an eine gegenwärtig wirkliche Thätigkeit und ein blosses Streben zu derselben." Wenn man ihm indess nicht zuzugeben sich veranlasst fühlt, dass *H.* Unrecht daran thue, seine Seele zu gleicher Zeit in mehre-

ren Selbsterhaltungen aufgeregt sein zu lassen, wenigstens dass er damit nicht grösseres Unrecht thut, als wenn *W.* die Seele successive Mehreres vorstellen lässt, so darf man ihm auch wohl gegen diesen Einwand zum Schutze *H.s* Folgendes entgegenhalten. Ist das einfache Wesen, welches Seele heisst, mit einem Wesen *A* zusammen, so erzeugt es die Selbsterhaltung *a* nach der zufälligen Ansicht, die man von ihm fassen muss, wenn man es mit *A* vergleicht. Es bleibt aber dasselbe in diesem Zustande, wie es vorher war, denn der Zustand ist eben Selbsterhaltung. Geräth es nun ausserdem mit *B* zusammen, so bleibt es abermals, was es war, d. h. „die Integrität“ [5] von *a* wird keineswegs aufgegeben, wiewohl das neue Zusammen auch nicht gestattet, dass alles so bleibt wie vorher, ebenso, wie das Zusammen bloss mit *A*, obschon darin die Seele blieb, was sie war, dennoch zur Folge hatte, dass doch auch nicht alles so blieb, wie es war. Kurz, was hier geschieht, geschieht eigentlich nur auf Grund einer fortgesetzten Verwendung desselben Princips, unter dessen Herrschaft das primäre Geschehen zu Stande kam.

§. 72. Lotze und Drobisch.

Ob der Zusammenhang unter den psychischen Zuständen eines Wesens im physiologischen Gebiete mehr als den Zusammenhang eines Organs, ob er hier punktuelle Einfachheit fordert, überlasse ich dem Leser, mit Hinweisung auf frühere Betrachtungen, zur eigenen Untersuchung, und wende mich sogleich zu der Betrachtung des Streites über das primäre wirkliche Geschehen. „Nicht die blosse Drohung der Störung“, sagt *Lotze* [1], „kann die Seele zur abwehrenden Thätigkeit aufregen, denn jede Drohung, so lange sie von dem Bedrohten nicht empfunden wird, ist nicht für ihn vorhanden; sobald sie ihm merklich wird, ist sie bereits zu einer Veränderung seines Wesens geworden.“ Dabei ist das „empfunden“ [1] natürlich ebenso nur Bild, wie die „Drohung der Störung“. Die letztere ist die „Störung“ *H.s*, die das Reale nicht stört. Es kommt darauf an, zu untersuchen, was dies heisst, und ob *L.s* Auffassung der *H.*-schen Metaphysik hier unsre Beistimmung erwerben kann. Ich vermuthe, dass die Bemerkungen, welche *L.* kurz nach den eben

angeführten Worten giebt, mit Rücksicht auf die „zufälligen Ansichten" geschrieben sind. Die Meinung, welche darin herrscht, ist die, als ob die Lehre mit den zufälligen Ansichten eben nicht weiter, als bis zu „Ansichten" komme, was aber doch zur Erklärung der inneren Ereignisse nicht zureiche. „Indem die Atome, innerlich vollkommen unwandelbar, in wechselnde und mannigfaltige äussere Beziehungen zu einander gerathen, ihre Lage, Entfernung, Bewegung beständig ändern, bringen sie auf uns Eindrücke ebenso wechselnder Art hervor, und in der That starr und undurchdringlich, scheinen sie für unsere zusammenfassende Beobachtung bald zu verschmelzen, bald sich zu trennen, bald in ihren Eigenschaften völlig andere zu werden. Allein wenn wir auf diese Weise die Veränderungen in der äusseren Welt auf einen nur in uns erzeugten Schein zurückführen, während die Wirklichkeit nur unwesentliche Beziehungen der unwandelbaren Elemente wechselt, so können wir doch nicht wieder auch die Entstehung dieses Scheines in uns nur für einen Schein erklären, der einem zweiten Beobachter wohl eine Aenderung unseres Wesens einzuschliessen scheine, ohne dass sie wirklich in uns stattfinde. Das beobachtende Wesen erfährt vielmehr wirklich eine Veränderung, nicht seiner äusseren Lage, sondern seines inneren Zustandes, wenn es vorstellend den Wechsel des Aeusseren auffasst und von einer Vorstellung zur andern übergeht" [2]. Diese Auffassung der *H.*schen Theorie ist unvermeidlich, wenn man die, von *H.* selbst aber verlassene, Lehre von der absoluten Position nicht aufgiebt. Dann kommt es freilich nur zu „Ansichten" und zu Einbildungen von Störungen oder auch nur von Drohungen einer Störung. Und dies ist jeder Lehre mit der *H.*schen gemein, welche Reales, gesetzte Qualitäten als dasjenige bezeichnet, woraus das Geschehen hervorquellen sollte. Denn jedes Gesetzte ist als solches ein so „gleichgiltiger kraftloser Stoff", dass ihm auch nicht einmal „äussere Eindrücke" [3] etwas anhaben, weil ja auch dazu schon ihm die Fähigkeit, d. h. eine Kraft, zukommen müsste. Von einem Seienden kommt Niemand zum Geschehen. Man muss erst mit jenem gründlich gebrochen haben. Nun behaupte ich nicht, dass *H.* dies gethan, aber einiger Maassen hat er gewiss damit gebrochen. Hören wir indess zuvor *Dro-*

bisch[4]: „Die von aussen angeregte Seele kommt in ein wirkliches Verhältniss zu dem anregenden Element, welches Verhältniss zuvor, in Ermangelung des Zusammenseins, noch nicht vorhanden war; es ist dies aber nicht eine blosse Veränderung der äusseren Stellung, sondern eine Veränderung in der Art des Bestehens der Seele; es ist der Unterschied zwischen der unangefochtenen isolirten Existenz der Seele und der einer sich gegen eine Anfechtung behauptenden, die dadurch herbeigeführt wird, dass zwei entgegengesetzte Elemente zusammenkommen, die Eins werden und damit ihre eigenthümlichen Qualitäten aufgeben müssten, wenn diese nicht als einfache schlechthin unveränderlich wären. In dieser Selbstbehauptung offenbart sich aber die „eigene Natur" der Seele, die nichts Fremdartiges in sich aufnimmt, wohl aber, gleichnissweise zu reden, sich nach sehr verschiedenen Richtungen gegen die Abänderung ihrer Qualität zu wehren, sich unverändert zu behaupten, genöthigt sein kann. Diese Abwehr, diese Selbstbehauptung ist aber ihr innerer Zustand, in den sie versetzt wird, wenn ein Element von entgegengesetzter Beschaffenheit mit ihr zusammenkommt. Erst wenn diese letztere Bedingung eintritt, hören die Qualitäten auf einander fremd und gleichgiltig zu bleiben, und ebenso ist andrerseits ohne jenen Gegensatz das Zusammenkommen wirkungslos." Hier ist das rechte Wort nicht gefunden. Wie kann denn „die von aussen angeregte Seele" durch das Zusammensein und den Gegensatz „in ein wirkliches Verhältniss zu dem anregenden Element" gelangt sein? Die Kunst der zufälligen Ansichten ist im glücklichsten Falle nichts als ein Prisma, welches für das Auge des Metaphysikers die einfache Qualität zerlegt; allein schafft sie höchstens ein Verhältniss der Wesen für dieses, aber nicht ein „wirkliches". Hier bedarf es noch einer rettenden That, mit der aber der Lehre von der absoluten Position der Untergang bereitet wird: Im Zusammen sind *A* und *B* gar nicht Wesen, sondern Kräfte! Damit ist das rechte Wort gefunden. Nun kann freilich, in der Erinnerung an die Lehre von der absoluten Position, die Frage sich hervordrängen, wie denn das Zusammen diesen Zauber auszuüben vermöge, dass aus gesetzten Qualitäten, die dem zusammenfassenden, vergleichenden, reflectirenden Geiste in verschie-

denem Lichte erscheinen, setzende Qualitäten werden, welche, auch abgesehen von einem solchen Geiste, in einem Zusammen, einer Einheit, die ihnen nicht ein solcher Geist bietet, jene Buntfarbigkeit erzeugen, die doch zugleich mit der Einfarbigkeit eines Ich verträglich wäre. Hier hat dann eine Metaphysik, welcher jene Lehre von der *H.*schen absoluten Position nicht voranginge, einen gewissen Vortheil, wenn sie nur sagt: So ist es — gerade wie *H.s* Metaphysik in ihrem späteren Theile. Allein wie das Vorangehen jener Lehre *H.* hier der Ueberredung zu der neuen Auffassung einen ärgerlichen Widerstand leistet, so bietet sie ihm doch den Vortheil, leichter dazu zu überreden, dass ein Wesen — dem man hiermit zugleich den Charakter der Kraft anerschleicht — Alles, was es erlebt, aus seinem eignen *Quale* habe, einer anderen Ansicht gegenüber, welche auch hier einfach bemerkte, dass dies sich so verhalte.

Die Worte *H.s* [5]: „Hier ist bloss von einer Abänderung der Qualität die Rede, die jedes zwar von dem andern erleiden sollte, aber wogegen es sich erhält als das, was es ist. Störung sollte erfolgen; Selbsterhaltung hebt die Störung auf, dergestalt, dass sie gar nicht eintritt", nach dem von uns zum Ueberdrusse citirten Satze [6]: „Die Wesen, ganz und ungetheilt wie sie sind, werden Kräfte, oder sind insofern Kräfte, inwiefern sie mit andern von entgegengesetzter Qualität zusammen sind", beurtheilt und in Zusammenhang gebracht mit der Lehre von den zufälligen Ansichten, bedeuten nicht, dass es sich da um Wesen handle, deren eines von dem andern nicht „empfunden" werden könne, zweitens aber auch nicht, dass es sich um Kräfte handle, welche nur durch Erzeugung eines einfachen *Quale* auf drohende Störungen reagirten. Die Kräfte erzeugen mancherlei, aber nur das, was sie wegen des Zusammen mit dem sog. Störenden nach ihrer eigenen Bestimmung erzeugen werden, sie lassen sich aus ihrer Bestimmung nicht herausdrängen, das ist die Bedeutung des Satzes: Sie lassen sich nicht stören.

Die Art und Weise, wie das Erzeugniss bei *H.* begründet wird, ist kaum von derjenigen zu unterscheiden, in welcher seine Begründung bei *Lotze* erscheint. Bei beiden ist es nur die Seele, welche die psychischen Erscheinungen erzeugt: „Der

eigenen Natur der Seele", sagt *Lotze* [1], „gehört dabei die eigenthümliche Form der Aeusserung an, sie bleibt die Quelle des Empfindens, der Gefühle, des Strebens"; es ist, sagt *H.* [7], „in allen diesen Fällen *A*, welches sich erhält, und *A*, welches erhalten wird", und während *Lotze* nach den angeführten Worten fortfährt [1]: „in den Reizen liegen nur die Beweggründe, welche die bestimmte Reihenfolge ihrer Aeusserungen bedingen und ihren an sich unentschiedenen Fähigkeiten ihre Richtung geben", sagt *H.* unter anderem, mit Bezug auf die zufälligen Ansichten [7]: „indem wir durch ihre Hülfe zwei Wesen vergleichen, finden wir sogleich, dass in der Vergleichung sich mancherlei Punkte darbieten, worin Störung und Selbsterhaltung ihren Sitz haben können". Allein es ist gar nicht zu begreifen, weder bei dem Einen, noch bei dem Andern, wie es kommen soll, dass, trotzdem alles der eigenen Natur der Seele entspringt, was an psychischen Ereignissen sich finden lässt, gleichwohl sich von Wesen oder Kräften in diesen Ereignissen etwas spüren lassen soll, die nicht die Seele sind. Was wird aus ihr, wenn es bei *Lotze* in einer Beschreibung, die ein Herbartianer wohl acceptiren könnte, heisst [8]: „Das Sehen dieser bestimmten Farbe, das Hören dieses bestimmten Tones lässt sich unstreitig unmittelbar als der eine ungetheilte Zustand fassen, in den die Seele geräth, und wir nennen ihn Eindruck, wenn wir an seine Verursachung durch einen äusseren Reiz denken, lebendige Rückwirkung aber, sobald wir uns erinnern, dass derselbe Reiz in anderen Naturen andere Zustände rege gemacht haben würde, die Form des hier vorhandenen mithin von dem Wesen dieser Seele abhängt." Wie der *H.*sche Gegensatz, so schwebt hier das psychische Erzeugniss zwischen Seele und Nicht-Seele.

Wenn es gilt diejenige Einheit, Vielheit, Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit, welche Ich in Mir finde, zu beursachen, wie weit irrt man dann doch von dem rechten Wege ab, wenn man darüber streitet, ob diese Ursache selbst einfach und vielfach, unveränderlich und veränderlich sein müsse. Sie soll ja all dergleichen wirken, das ist ihre logische und metaphysische Bestimmung. Gerade so weit nun, als es möglich ist, aus dem *Quale* alles Seienden etwas auszuscheiden, das psychisch heissen darf, gerade so weit reicht Meine Seele. D.

h., versteht man unter Seele die Kraft, welche jenes erzeugt, so ist die Ursache Alles Wirklichen, sofern sie jenes erzeugt, Meine Seele. Meine Seele bin nicht Ich. Aber die Neigung, in der Seele ein Wesen, statt einer Kraft, die ganz und gar nur Kraft wäre, zu sehen, beruht auf der Verwechselung der Seele mit dem geistigen „Wesen", dessen Seele sie sein soll. Dieses „Wesen" ist nun aber doch sehr verschieden von dem einfarbigen *H.*schen Realen, an welches *Drobisch* denken muss, und das sich und nicht bloss seinen „Zusand", was hier nur heissen könnte: seinen Stand zu anderen Wesen verändert, wenn es, im Zusammen mit *B*, aus *A* zu $\alpha + \beta$ wird, da dieser Stand nur das Nichtzusammen und Zusammen ist, und *A* und $\alpha + \beta$ gesetzte Qualitäten sind und endlich *A* und $\alpha + \beta$ nicht dasselbe bedeuten. Wo ist die Einheit aller der zufälligen Ansichten, wenn nicht in dem zusammenfassenden Geiste dessen, der sie alle von dem Gedanken begleiten lässt, dass sie Eines wären? Wo ist aber gar das einfarbige Selbst in den vielfarbigen zufälligen Ansichten? „Gesetzt", sagt *H.*[7], „ein Beobachter stehe auf einem solchen Standpunkte, dass er die einfache Qualität nicht erkennt, wohl aber in die verschiedenen Relationen des *A* gegen *B*, *C*, *D* u. s. w. selbst verwickelt wird, so bleibt ihm nur das Eigenthümliche der einzelnen Selbsterhaltungen, nicht die beständige Gleichheit ihres Ursprungs und ihres Resultats bemerkbar. Dies ist der Standpunkt des Menschen, dessen verschiedene Empfindungen nichts anderes sind, als die verschiedenen Selbsterhaltungen der Seele, die sich selbst nicht sieht, und nichts davon weiss, dass sie in allen ihren Empfindungen sich selbst gleich ist; und vollends nichts davon, dass diese ihre Zustände abhängen vom Geschehen in zusammentreffenden Wesen ausser ihr, deren eigne Selbsterhaltungen ihr auf keine Weise bekannt werden können." Die Einheit des geistigen Individuums, die Einheit, von der dieses weiss, soll also nicht die Einheit des Wesens sein, an das *Drobisch* denken muss. Sie wird erst erzeugt durch eine Kraft, deren setzende Qualität nicht einfach ist, wie ein einfacher Ton, sondern eine derartige ist, dass sie die Nothwendigkeitsposition zu einem solchen bildet, welches

einfach ist, wie ein geistiges Individuum. *Lotze* aber sagt[9] von der Seele: „Sie ist nicht allein der Träger ihrer Zustände, sondern sie weiss sich auch als solchen; und indem sie im Gedächtniss das früher Erlebte neben den Eindrücken der Gegenwart aufbewahrt, bietet sie nicht allein für einen Beobachter ausser ihr das Schauspiel einer folgerichtigen Veränderungsreihe, sondern fasst in sich selbst die verschiedenen Entwicklungen ihres veränderlichen Wesens in eine Einheit von höherer Bedeutung zusammen, als sie je der unergiebigen Starrheit einer unstörbaren Substanz zukommen würde.“ Wir kommen auf den Schluss dieser Stelle nicht zurück. Wir bemerken nur, dass diese Stelle zwar die Einheit des geistigen „Wesens“, aber nicht die der Seele beschreibt. Nicht Ich thue alles das, was die Seele thut, nicht Ich weiss alles das, von dem (wenn ich mich im uneigentlichen Sinne des Ausdrucks bedienen darf, wie *Lotze* an einer oben angeführten Stelle sich des Wortes „empfunden“ bedient) die Seele weiss. Die Erregung des Centralorgans, die mit einer Muskelcontraction endet, ist noch Sache meiner Seele, wo sie nicht mehr meine Sache ist. So thut die Seele etwas und weiss (in jenem Sinne), was sie thun soll, was Ich nicht thue und nicht weiss. —

Was nun den Streit über die „Herbartische ätiologische Subordination der Gefühle und Strebungen unter die Vorstellungen“[10] betrifft, so finde ich nicht, dass *Drobisch* die Voraussetzung der *Lotze*'schen Polemik entdeckt habe. Wie *Lotze* bei dem eben besprochenen Punkte mehr, als er wohl durfte, an der Lehre von der absoluten Position haftete, so findet er bei demjenigen, wovon wir jetzt reden, wenn ich nicht irre, mit noch weniger zweifellosem Rechte an der Bestimmung, dass Vorstellungen Selbsterhaltungen der Seele seien, den Haken, woran er die Kette seiner Folgerungen wider die Annehmbarkeit der *H.*schen Theorie vom Fühlen und Begehren anknüpft. Denn jene Lehre von der absoluten Position existirt wenigstens wirklich und wird von *H.* nur so weit abgebrochen, als sie den Fluss des Geschehens behindert, aber jener Haken existirt doch wohl eigentlich nicht, sondern entsteht nur für *Lotze* aus einer missverständlichen Auffassung *H.s.* „Betrachten wir die Seele nur als vorstellendes Wesen“, sagt *Lotze*[11], „so wer-

den wir in keiner noch so eigenthümlichen Lage, in welche sie durch die Ausübung dieser Thätigkeit geriethe, einen hinlänglichen Grund entdecken, der sie nöthigte, nun aus dieser Weise ihres Aeusserns herauszugehen und Gefühle der Lust und Unlust in sich zu entwickeln." Aber wie, wenn *H.* gar nicht daran dächte, „die Seele nur als vorstellendes Wesen" zu betrachten? Es ist zunächst, wie *D.*[12] richtig bemerkt, nicht der Fall, dass *H.s* „Seele", nachdem sie „einmal jenes ursprüngliche Material, die Welt der Empfindungen" (auch für *Lotze* sind diese „ursprüngliches Material" der Seele) „aus ihrer Natur erzeugt", sich ihre wirkende Thätigkeit zurückzöge, und „diese Erzeugnisse ihres Thuns sich selbst und den allgemeinen Gesetzen ihrer Wechselwirkung" überlasse, „ohne wieder mit ihrer vollen Natur selbst handelnd einzugreifen und den herbeigeführten Verhältnissen neue Wendungen zu geben, die nicht von selbst aus ihnen nach der Folgerichtigkeit ihres mechanischen Verlaufes hervorgingen".[13] Freilich nicht „wieder" greift sie „mit ihrer vollen Natur selbst handelnd" ein; sie entlässt ihre Vorstellungen, oder, wir wollen sagen, ihre Selbsterhaltungen nicht, wie „die Erde die Thiere"[14], welche sie erzeugt (denn sie ist gar nichts anderes, als die Selbsterhaltungen oder eine Selbsterhaltung in jenem weiteren Sinne, in welchem diese die Kraft für Alles das als Erzeugniss wäre, wofür man in anderer Betrachtung viele Selbsterhaltungen und ihre Wechselwirkungen unter einander annehmen würde), um nun erst, im Unterschiede von jener Erde, „jeden Schritt, den der Verlauf der Vorstellungen in ihr thut", zu fühlen. Vielmehr, wie das Entstehen der Vorstellungen ihre That war, so sind auch die Schicksale derselben ihre Thaten. Und wo andere Zustände des Bewusstseins als Vorstellungen in ihr (und, soll ich sagen, für sie) sich vollziehen, da trägt auch nur sie die ganze Verantwortlichkeit. Die (wirklichen) Vorstellungen sind nichts als Phänomene, zu denen sich durch andere Thaten der Seele andere Phänomene gesellen können. Sie sind Wirkungen, denen allerdings keine Kraft innewohnt, sich rückwärts gegen ihre Ursache zu wenden, die aber auch nicht frei in ihr wandeln, so wenig wie das *Quale* frei auf dem Sein des Wesens ruht, dessen Was es ist.

Ueber Werth oder Unwerth des Gefühls und Strebens wollen wir nicht reden. Als *Lotze* davon sprach, dachte er aber wohl noch an etwas anderes, was rein zu „theoretischen Betrachtungen“ [16], zu psychologischen, aber nicht zu teleologischen Werthbestimmungen gehört. Wir sahen früher, dass Räumlichkeit nicht etwas ist, was man aus blossen Intensitäten und ihrer Ordnung schmieden könne. Neben der Kraft, welche dieses erzeugt, muss die Seele noch eine besondere Kraft zeigen, damit sie Räumliches schaffe. So vermisst nun *L.*, wenn ich nicht irre, die Kraft für Gefühle und Strebungen. „Allerdings kann es scheinen“, bemerkt er [17], „als verstände im Gegentheil nichts so sehr sich von selbst, als dass unversöhnte Gegensätze zwischen mannigfachen Vorstellungen, deren Widerstreit der Seele Gewalt anthut, ihr Unlust erregen und dass aus dieser ein Streben nach heilender Verbesserung entspringen müsse. Aber nur uns scheint dies so, die wir eben mehr als vorstellende Wesen sind.“ *Lotze* meint hier nicht, dass Gefühle und Strebungen ästhetisch zu kurz kämen, er meint auch nicht, dass ihrer Betrachtung zu wenig Raum gewidmet werde [18], er meint, dass sie ätiologisch — erschlichen werden. Für Vorstellungen trat die Seele mit der Macht ihrer Selbsterhaltung ein, für Gefühle und Strebungen aber schien sie keine Macht übrig zu haben. Woher nun kamen diese? Sie wurden von dem beobachtenden Psychologen, der dem Schauspiele des Vorstellungspuppentheaters zusah, in das Gewühl hinein erschlichen.

Wenn ich nicht irre, so hat *D.* diesen Vorwurf gar nicht entdeckt, sicher aber die *H.*sche Psychologie nicht dagegen vertheidigt. Andrerseits scheint mir, als ob er doch nicht die Kraft besässe, das *H.*sche Gebäude zu zertrümmern. Es kommt also darauf an, dass die Seele in dem Sinne den „Verlauf der Vorstellungen“ „fühlt“ [14], damit ein Gefühl entstehe, in welchem die „Drohung der Störung“ von ihr „empfunden“ [1] werden muss, damit eine Empfindung gesetzt werde. Nun möchte es sein, dass für den Fall der unversöhnten Gegensätze die *H.*sche Theorie schwer zu rechtfertigen wäre; allein ein Irrthum im einzelnen Falle spräche doch nicht gegen die verschiedenen Fälle der ganzen Theorie. Betrachten wir einen anderen. Wenn *H.* nicht jedes Steigen einer Vorstellung mit einem Lustgefühl

verbunden sein lässt, nicht in jedem Streben unterdrückter Vorstellungen (die Kraft für) ein Begehren oder ein quälendes Gefühl erblickt, so sollte man darin schon ein Zeichen dessen sehen, dass er sich vor dem Erschleichen der neuen Zustände wohl zu hüten suchte. Man blicke nun in den §. 87 der Psychologie. Hier hat man nicht bloss „die stärkste" der Kräfte, welche „für sich allein die Geschwindigkeit des Ereignisses" bestimmt, und dazu den Psychologen, welcher den munteren Ablauf des Ereignisses in einer theilnahmlosen Seele mit seiner Fröhlichkeit begleitete, — hier hat man eine Seele, die sich noch ganz anders ausnimmt, als das Setzende bloss zu diesem Ablauf einer Vorstellung. Man wende nicht ein, die minder starke Kraft sei doch auch nur Kraft für eine Vorstellung und wenn sie unter den obwaltenden Umständen nicht Vorstellung erzeuge, so erzeuge sie einfach nichts. Wir haben schon oben gefragt, wie wenn *H.* gar nicht daran dächte, „die Seele nur als vorstellendes Wesen" zu betrachten? Seine Bestimmung, dass Vorstellungen Selbsterhaltungen der Seele seien, lässt sich schon vor der Lehre von Gefühlen und Begehrungen gar nicht rein umkehren. Nämlich Selbsterhaltungen der Seele sind ja schon da ganz und gar nicht mehr Vorstellungen, wo die Vorstellungen nur noch als Reste vorhanden sind oder wo sie auf der Schwelle weilen. Hier befindet sich die Seele noch in Selbsterhaltung, aber ihre Selbsterhaltung ist doch nicht Vorstellung. Es ist immer die ganze Seele, welche den ganzen geistigen Zustand bewirkt. Diese Seele erzeugt, wenn sie, ich will sagen, als Kraft den Anblick darbietet, welchen sie im §. 87 der Psychologie zeigt, unter anderem ein Gefühl, während sie da, wo sie diesen Anblick nur in einem gewissen Bruchstücke darbietet, kein Gefühl erzeugt. Wenn ein Atom Kohlenstoff mit einem Atom Sauerstoff verbunden ist, so haben wir ein farb- und geruchloses Gas, das auch gar nicht anders sein würde, wenn anstatt des in ihm vorkommenden Atomes Sauerstoff ein anderes darin steckte. Wenn sich aber mit jenem dieses andere an das Atom Kohlenstoff gebunden findet, so haben wir ein farbloses Gas, von schwach säuerlichem Geruch und Geschmack. Wollte man nun sagen, für diesen Geruch und Geschmack gebe die Chemie eigentlich

keine Ursache an, denn Kohlenstoff und Sauerstoff bildeten zusammen nur ein Gas der ersten Art, so könnte die Chemie antworten, dass dies doch wohl kein sehr einschneidender Vorwurf sei. Denn erstens verbinde sie hier gar nicht Kohlenstoff und Sauerstoff, sondern, wenn man wolle, Kohlenoxyd mit Sauerstoff, und habe sie noch nicht behauptet, dass Kohlenoxyd nicht etwas anderes könne, als Kohlenstoff. Fürs zweite aber rede sie auch gar nicht bloss so allgemein von Kohlenstoff, wie er mit Sauerstoff zusammen ein säuerliches Gas erzeuge, sondern unter welchen Umständen Kohlenstoff dazu, unter welchen andern er dazu nicht, sondern zur Erzeugung eines geruch- und geschmacklosen Gases beitrage. Das *tertium comparationis* dieses Falles mit dem des §. 87 der Psychologie ist unschwer zu entdecken. Wenn *H.* durch die blossen zufälligen Ansichten die starren Absoluten in Fluss zu bringen glaubte, so war dies freilich eine Täuschung. Denn über dem Gedanken, welche Bilder sich in dem Wasser spiegeln würden, wenn nur erst aus dem Eise Wasser geworden, wurde der andere ganz vergessen, dass man doch das Eis erst thauen musste. Die allgemeine Bestimmung, dass mit den Realen etwas geschehen könne, musste der anderen vorhergehen, was damit geschehen könne. Und jene hatte sich *H.* durch seine Lehre von der absoluten Position ausdrücklich verboten. Aber ich möchte nicht gern behaupten, dass er sich ebenso ausdrücklich verboten hätte, Gefühl und Begierde in der Seele heimisch zu machen. Es kam mir also darauf an, zu zeigen, dass *H.* keineswegs, ebenso gehorsam gegen die Erfahrung, wie unachtsam gegen die Bestimmung, welche von seiner „Seele" gelten sollte, an gewisse Zustände einer bloss zum Vorstellung-erzeugen bestimmten Seele Gefühle und Begierden, welche mit solchen Zuständen in der Erfahrung verbunden wären, gewaltsam anknüpfte[19], dass er sich durch seine Bestimmung der Seele vielmehr gar nicht das Recht vergeben hatte, sie unter gewissen Umständen als Gefühle und Begierden wirkende Kraft anzusehen, dass er also die Auffassung seiner „Seele" als einer stets nur Vorstellung erzeugenden Kraft verleugnen dürfte. Wie ich aber diese Vertheidigung *H.s*, *Lotze* gegenüber, versuchen durfte, ohne meinen früheren Ausstellungen gegen die Lehre

H.s untreu zu werden, brauche ich nicht noch zu erwähnen. Uebrigens erinnere ich an die Frage, welche ich S. 265 aufwarf, und die Bemerkung, die ich daran anknüpfte. Was wir hier zur Vertheidigung *H.s* anführten, steht ebenso wenig unter dem Einflusse dieser Frage und Bemerkung, als das, was wir von den Angriffen *Lotze's* gegen *H.* zum Gegenstande unseres Angriffs machten. Ich überlasse aber endlich dem Leser selbst den Versuch, *H.* in dem zufällig von *Lotze* aufgenommenen Falle zu vertheidigen, und wende mich zu den Betrachtungen über die Stärke der Vorstellungen. —

Man muss sich zuvörderst erinnern, dass in dem Vorstellen gar nichts von einem Erzeugen liegt. Bei *H.*, *Drobisch* und *Lotze* mischt sich dieses beides aber in einander, gerade wie in der gemeinen Ansicht. Die Seele ist gar nicht das Vorstellende, das Vorstellende bin vielmehr Ich, die Seele aber, eine „Kraft", ist ein Erzeugendes, das gar nicht, indem es vorstellt, das Bild erzeugt, welches Ich vorstelle, sondern welches Vorstellen und Bild in seiner Verbindung zur Vorstellung erzeugt.

Gesetzt aber, man wolle Mich und Meine Seele, das Vorstellende und Erzeugende (insofern es das Bild für Mich erzeugt, darstellt), durch einander mischen, das ein Bild Vorstellende damit zum Erzeugenden des Bildes machen, so ist das schon des Irrthums genug, und *H.* stände jedenfalls der exacten Auffassung näher, wenn er nicht noch ein Drittes einmischt, als *Lotze*, welcher das Thun, das im Vorstellen liegen soll, noch „durch Gefühle" bestimmt[20]. „Den Empfindungen", sagt er[21], „d. h. jenen Vorstellungen, welche durch die gegenwärtige Einwirkung eines äusseren Reizes in uns erregt werden, kommt ohne Zweifel eine gradweis verschiedene Stärke zu, denn keine von ihnen ist eine reine und gleichgiltige Darstellung ihres Inhaltes; jede wird vielmehr zugleich als eine grössere oder geringere Erschütterung, als ein mehr oder minder eingreifender Zustand unseres eigenen Wesens von uns gefühlt." Es ist hier noch von Nichts, als vom Vorstellen und dem Erzeugen des vorgestellten Bildes die Rede, von einer bloss vorstellenden Seele, die durch Vorstellen das Bild für sich erzeugt. Das Thun, welches hierin liegen soll, ist jedenfalls doch nicht identisch mit einem Füh-

len, und wenn in einer vollständigeren Seele jenes Thun durch ein Fühlen indicirt oder accompagnirt würde, so geht uns das doch jetzt noch nichts an. Wir wollen wissen, ob das Mannigfaltige, was in jener Seele vorkommt, sich nach einer Stärke unterscheiden lasse, die wir auf Seelenthätigkeit zurückführen müssen.

Auf Seelenthätigkeit, sage ich. Wenn nun *Lotze* [22] die „Vorstellungen des Stärkeren oder Schwächeren" „von der Grösse des Sinnenreizes oder doch von der Grösse der Veränderung", „die er in den Nerven zu stiften vermochte" — abhängen lässt, so sollte er dabei nicht vergessen, dass ihm, wie *H.*, der Sinnenreiz doch nur die Veranlassung für die Thätigkeit der Seele ist, welche ganz allein die Vorstellungen erzeugt. Entspricht nun diese Thätigkeit dem Reize, und andrerseits, entspricht die Vorstellung des Stärkeren dem stärkeren Reize, so wird auch die Seelenthätigkeit der Vorstellung des Stärkeren entsprechen. Sie ist es eigentlich, die *H.* allein meint. Das Vorstellen in unserem Sinne ist ihm ebenso gradlos, wie *Lotze*, und zwar desswegen, weil er es eigentlich gar nicht kennt. Die darstellende Seele führt das Vorstellende mit sich, um ihm ihre Darstellungen vorzustellen. Aber jene vorstellende „Kraft", welche sich von einem Interesse an ihren Erzeugnissen zur Erzeugung derselben leiten liesse, solche Vorstellungen, welche „stärkere oder schwächere" wären, weil der Vorstellende im Erzeugen des Vorgestellten sich stärker und weniger stark angespannt fühlte, sind *H.* völlig unbekannt. Erst weit später sollen dergleichen Phänomene [20] erklärt werden. Sie sind ihm nichts weniger, als Offenbarungen von realen Kräften, auch nicht die unvermeidlichen Begleiter des Wirkens jeder psychologischen Kraft. Was wir unsere Thätigkeit nennen, unsere Thätigkeit mit den Gefühlen von Drang und Zwang, das perhorrescirt *H.* [20] mit den stärksten Ausdrücken, wo von der Wirksamkeit der vorstellenden Kraft die Rede sein soll. Auch *D.* würde hiernach [20] in seinen Augen schlecht wegkommen, wenn er [23] sagt: „Wollen wir bei den blossen Thatsachen der Beobachtung stehen bleiben, so müssen wir bekennen, dass das blosse Vorstellen ohne wirkliche Empfindung und ohne Leitung des Willens, als Thä-

tigkeit der Seele gar nicht zu jenen Thatsachen gehört, sondern die reinen Vorstellungen uns als blosse Bilder, ohne alles sie begleitende Thun und Leiden erscheinen.“ Denn in diesen Worten gilt unser Thun für ein wahres Thun und wird von dem Thun verlangt, dass es eigentlich die Bilder wohl, wie ein Phänomen, begleiten könnte! — In *H.s* Thun, zu welchem die Vorstellungen (Bilder) als Geschehen gehören, steckt eigentlich zweierlei. Erstens also das Vorstellen (in unserem Sinne), zweitens solche „unbewussten innern Vorgänge“, „welche wir“, nach *Lotze*[24], „als die nächsten Wirkungen der eintreffenden Reize betrachten müssen.“ Insofern in ihm die letzteren stecken, insofern soll es verschiedener Stärke fähig sein. So dürfte sich *L.* nach der Stelle, welcher die eben angeführten Worte entnommen sind, rücksichtlich der Frage, ob es ein verschieden starkes Vorstellen (ein Wort, das hier jenes Thun bezeichnet) gebe, eigentlich wohl gar nicht mit *H.* im Widerspruche finden.

L. meint[25] dreifach unterscheiden zu müssen: „zuerst das Mehr oder Minder des vorgestellten Inhaltes, dann die Stärke der Erregung, die er uns zufügt, endlich die Macht, welche sein Eindruck über unsern Vorstellungsverlauf ausübt.“ Das zuerst und zuletzt erwähnte ist es, was *H.* in einen gewissen Zusammenhang brachte, nur dass ihm nicht der Eindruck jenes Inhaltes, sondern die psychologische Kraft, welche ihm den Inhalt erzeugt, die Macht ist, die er in Rechnung zieht. Durch diese Macht denkt er sich[26] „das Schicksal der Vorstellungen im Streite gegen einander“ mit bestimmt, und ist seine Ansicht von *L.*, der die Complications- und Verschmelzungstheorie hier gar nicht berücksichtigt, dem ich mich aber rücksichtlich des Gemäldes innerer Erfahrungen, das er Mikrokosm. I, 223 entrollt, ebenso wenig ergeben kann, wie *D.* dazu im Stande war, wenn ich nicht irre, keineswegs erschüttert. Was aber das von *L.* oben an zweiter Stelle Bemerkte anbetrifft, so ist hier gar nicht mehr von einer Stärke der Vorstellung die Rede, sondern von Gefühlen oder Begierden.

Uebrigens wäre es nicht unmöglich, dass (auch in einer bloss vorstellenden Seele) wirklich nicht bloss die Stärke dessen, was vorgestellt wird, die Stärke der Vorstellung bestimme, sondern dass auch das Vorstellen seine ihm eigenthümliche

Stärke habe. Man muss nur das Wort Vorstellen nicht für allerhand gebrauchen. Der Gegenstand des Begriffs vom Dreieck, oder der Ton *Fis*, beide sind kein Object des Vorstellens, denn ich muss mir ein Dreieck, das ich vorstelle, spitzwinklig oder wie sonst vorstellen, was doch der allgemeine Begriff verbietet, und *fis* kann ich mir auch nicht vorstellen, ohne es *forte* oder sonst bestimmt vorzustellen. Handelt es sich aber um einen bestimmten Ton, ein bestimmtes Dreieck, einen bestimmten Kreis, und zwar um alles dies in ganz richtiger Vorstellung, so, meine ich, ist es nicht unmöglich, ein verschieden starkes Vorstellen dieser Inhalte zu denken. *L.* sagt[27]: „Denselben Ton von derselben Höhe und Stärke, von gleichem Klange des Instrumentes können wir nicht mehr oder weniger deutlich vorstellen; wir haben entweder seine Vorstellung, oder wir haben sie nicht, oder endlich wir fehlen gegen unsere eigene Voraussetzung, indem wir die Vorstellung eines stärkeren oder schwächeren, also eines anderen Tones an die Stelle einer stärkeren oder schwächeren Vorstellung desselben Tones setzen.“ Ich will noch darauf zurückkommen, in welchem Gebiete *L.* sich hier und im Folgenden befindet, — was ich aber jetzt meine, davon spricht er hier gar nicht. Wenn ich den Mond, der eben in mein Fenster scheint, ansehe, so habe ich von ihm eine Vorstellung, die sich von der gleich deutlichen, die ich von ihm habe, wenn ich vor mir niedersehe — wie? — unterscheidet? Dieses zweite Bild ist bei mir sehr kräftig und doch keineswegs ein Nachbild oder eine Hallucination. Ich kann es nicht gar so abgeschmackt finden, wenn Jemand die erste Vorstellung (die Empfindung) eine stärkere, als die zweite nennen wollte, sehe auch nicht ein, warum hier continuirliche Uebergänge, selbst vielleicht ein continuirlicher Uebergang (also kein Uebergang durch einen Bruch oder Sprung) von der Vorstellung (Einbildung) zu demjenigen, was wir entschieden als Empfindung bezeichnen würden, unmöglich sein sollte[30].

Hierbei war also Voraussetzung, dass das Object in beiden Fällen bereits völlig klar d. h. vollständig von demjenigen, womit es, wie die Art mit ihren Nebenarten, in einer Reihe liegt, ausgeschieden ist. *Lotze's* Betrachtungen von S. 225—228 des Mikrokosmus (Bd. I) beziehen sich auf Fälle, in denen der psycholo-

gische Mechanismus uns von Vorstellungen, die zu der gesuchten in einem gewissen Gegensatze stehen, zu dieser gesuchten führt. Es handelt sich hierbei allerdings nur um die „Klarheit“ des Vorgestellten, dieses Wort im logischen Sinne genommen, wo es so viel heisst, als, Unterschiedenheit von dem Nebengeordneten. Oder auch um die Deutlichkeit. Man könnte nun von einem Wachsen dieser Klarheit (und Deutlichkeit) sprechen. Wenn ich mich nämlich auf der Reihe des Nebengeordneten, oder — bei der Deutlichkeit — auf dem Wege der Determination dem Gesuchten nähere, so wächst die Klarheit oder Deutlichkeit desselben. Das heisst aber freilich nichts anderes, als: ich habe das Gesuchte noch gar nicht, wenn ich es nur unklar habe. Dass dies *H.* unbekannt gewesen, möchte ich doch nicht behaupten. Er brauchte in dem Klarerwerden gar nicht das Stärkerwerden einer schon über der Schwelle vorhandenen Vorstellung zu erblicken, sondern nur z. B. eine Folge der Wirksamkeit derselben auf der mechanischen Schwelle oder einer Wirksamkeit ihrer Complicationshülfen. Erst nachdem hierdurch ein Eintritt der Vorstellung ins Bewusstsein erreicht, das Vorgestellte „klar“ oder deutlich geworden, sollte nun auch ein Hellerwerden derselben eintreten können, nämlich also ein Hellerwerden im Bewusstsein.

Es scheint *Drobisch* ganz entgangen zu sein, dass *L.* hier so zu sagen die Stärke durch den Gegensatz bekämpfte. Er will[28] zugeben, dass es sich mit zusammengesetzten Vorstellungen so verhalte, wie *Lotze* beschreibe: „Nur“, sagt er, „möchte ich diese scheinbare Auflösung, dieses Ausfallen, oder richtiger Unbestimmtwerden von einzelnen Bestandtheilen nicht einen Verwesungsprocess nennen; denn häufig folgt darauf eine Auferstehung in der alten unveränderten Gestalt. Es bedarf oft nur eines geringfügigen Erinnerungszeichens, eines einzigen Wortes, um die verschwundenen Elemente, wie durch einen Zauberschlag, wieder in der besten Ordnung ins Bewusstsein zu führen und das Bild in seiner ursprünglichen Frische und Bestimmtheit neu zu vergegenwärtigen.“ Das „Unbestimmtwerden“ ist es nun, was *L.* allein will, nämlich es bedeutet, dass sich Verschiedenes um die Stelle des Vorigen streitet, solches, das als ihm über- oder nebengeordnet betrachtet werden darf, wäh-

rend das Vorige, nicht etwa allmälig schwächer geworden schliesslich aus dem Bewusstsein verschwunden ist, geschweige denn, dass es gar darin noch, nur in schwächerem Lichte weilte!, sondern mit einem Zauberschlage in Vergessenheit gerieth, wie *D.* es durch einen solchen neu erstehen lässt, *L.* auch darin, wenn ich nicht irre, so viel nachgebend, als dieser, in seinem Streite gegen jede Allmäligkeit des Stärkerwerdens nur wünschen kann. Die Behandlung des Gedankenlaufs in Beziehung auf einfache Farben, welche sich bei *L.* findet, berücksichtigt *D.* gar nicht; er sucht nur die *H.*sche Lehre zu vertheidigen, dass einer und derselben Vorstellung nach Umständen eine verschiedene Stärke zukomme. An einer früheren Stelle[29] hat er bemerkt, dass die Stärke der streitenden Vorstellungen nicht vermindert werde. Die Sache verhält sich bei *H.* so. Unterscheiden wir die Selbsterhaltung von der isolirten Vorstellung, oder das Thun von dem Geschehen, welches zu diesem Thun gehört, und nennen *g* die Selbsterhaltung, sofern sie Ursache einer ganz bestimmten Qualität, *s* dieselbe, sofern sie Ursache einer ganz bestimmten Intensität der Vorstellung ist. Wenn *D.* nun meint, die Stärke der Vorstellung erleide keine Abänderung, und doch könne die Vorstellung in mancherlei Intensitätsgraden erscheinen, so soll das heissen, *s* ist so gut als constant zu betrachten, wie *g*, wegen einer sonstigen Aufregung der Seele aber, neben derjenigen zu der betrachteten Selbsterhaltung, kann diese, auch wenn sie wirkliche Vorstellung erzeugt, gehindert werden, eine Vorstellung von derselben Intensität zu erzeugen, als *s* verlangen würde, falls die Seele nicht zugleich zu jenen bestimmten anderen Selbsterhaltungen aufgeregt wäre. Von *s* unterscheidet sich *g* dadurch, dass es überall, wo eine wirkliche Vorstellung erreicht wird, in gleicher Weise zur Geltung kommt. Allein weder *s* noch *g* kommen durchgehends in der *H.*schen Psychologie in jeder Beziehung als constante Kraftbestimmungen zur Geltung. In unvollkommenen Complicationen wirkt die Selbsterhaltung (wo nämlich ihre Vorstellung als Rest mit einer anderen complicirt ist) in der That nur mit einer Stärke $< s$, in Complicationen mit disparaten Vorstellungen wird die Selbsterhaltung rücksichtlich ihrer Bestimmung durch *g* untreu gegen sich selbst,

Dies gilt indess wohl nur, insofern die Selbsterhaltung als widerstehende Kraft betrachtet wird, als Vorstellung erzeugende Kraft soll sie sicher auch im letzten Falle nicht die Bestimmung verlieren, eine Vorstellung von der Qualität zu erzeugen, welche sie in isolirten Zuständen schafft. D. h. die Kraft, welche die Vorstellung des Roth der Rose erzeugt, soll durch die Complication mit derjenigen, welche die Vorstellung des Rosengeruchs bewirkt, zwar, kurz ausgedrückt, der Kraft widerstehen lernen, welche den Nelkengeruch schafft, aber sie soll durch die Erlernung dieser Kunst doch nicht so von sich abweichen, dass sie nun selbst zu einer Geruch erzeugenden Kraft würde, sondern soll trotz der neuen Kunst eine Rosenroth erzeugende Kraft bleiben. —

Was nun den Gegensatz unter den Vorstellungen betrifft, so hat *L.* die Richtigkeit seiner Behauptung[31], „dass für die gegenseitige Verdunkelung oder Verdrängung der Vorstellungen durch einander der Gegensatzgrad ihrer Inhalte ohne alle Bedeutung" sei, wohl nicht bewiesen. Ich erlaube mir, hier nur auf die Prüfung desjenigen Rücksicht zu nehmen, was er als für diese Behauptung entscheidend ansieht. Dies sind ihm Erfahrungen. Er bemerkt[32], dass „die äussersten Gegensätze, die wir in dem Inhalte der Vorstellungen erreichen können", nicht nur nicht schwerer vorzustellen seien, als, was in der Reihe des Entgegengesetzten einander näher liegt, es scheine vielmehr sogar, wie wenn sie „mit grösserer Leichtigkeit neben einander gedacht würden, als Verschiedenheiten, deren Weite ein bestimmtes Maass hat". Man unterscheide nun hier zwei Fälle des „neben einander gedacht"-werdens. *L.* hat wohl erstens im Auge gehabt, dass der Anblick von Schwarz eher die Vorstellung von Weiss, als z. B. von Grau, der Anblick des Lichtes eher die Vorstellung der Finsterniss, als die der Dämmerung reproducire*). Nun will ich mich nicht darauf berufen, dass es *H.* fraglich liess, ob Schwarz und Weiss überhaupt Gegensätze sind. Ich will hier an einen andern Factor erinnern, der um so mehr in Betrachtung kommt, als er auf einen

*) Oder wenigstens aufrege. Man darf nicht so freigebig mit wirklichen, über der Schwelle befindlichen Vorstellungen sein. Unsere Gedanken sind nicht immer Vorstellungen, auch wo es Vorstellungen zu den Gedanken giebt.

Schlag für die verschiedensten Fälle dieser Art die Erklärung bietet. Zwei Extreme, *a* und *z*, sind insofern, als sie Extreme einer Reihe bilden, einander viel verwandter, als jedes von ihnen, *a* oder *z*, mit irgend einem Zwischenliegenden. Insofern, sage ich, — und man muss bedenken, dass solchen „Insofern" in einer gebildeten Seele auch von Seiten *H.s* gern eine die ursprünglichen Kräfte weit überwiegende Wirksamkeit eingeräumt wird. Es gehören aber Umstände dazu, dass sie diesen überwiegenden Einfluss ausüben können. Zweitens dachte *L.* daran, dass in gleichzeitiger Vorstellung das mehr entgegengesetzte weniger Gefahr läuft, neben einander unbestimmt zu werden, als das einander weniger entgegengesetzte. Hier hat er *H.* wohl missverstanden. Er meint [32]: „Störten in der That die Vorstellungen einander nach Massgabe der Gegensätze in ihrem Inhalte so, dass die unähnlicheren sich mehr von ihrer Klarheit raubten, als die ähnlicheren, so würde daraus die sonderbare Folge entspringen, dass nun auch unsere vergleichende Beobachtung die kleinen Unterschiede klarer fassen müsste, als die grossen." Aber *H.* meint doch nicht, der Klarheit einer Vorstellung, d. h. ihrem Unterschiede von andern, und das bedeutet ja (bei disjunctem Vorgestellten) dem Gegensatze derselben, zu schaden, wenn er ihre Intensität herabdrücken lässt! Roth und Blau möchten sich immerhin an ihrer Intensität mehr Nachtheil zufügen, als Roth und Violett. Ihre Qualität geht dies nichts an. Weit entfernt, dass die *H.*sche Theorie hier mit der Erscheinung in Widerspruch geriethe, an welcher sie, nach *L.s* Ansicht zu Nichte gehen sollte, dient sie vielmehr, diese Erscheinung zu erklären, wenn nämlich *D.s* Auffassung der Ansicht *L.s* von der Erhöhung der Klarheit der Vorstellungen richtig ist und hier Anwendung finden darf und andrerseits unsere Einwendungen gegen die Lehre *H.s* von den Gefühlen nicht in Betracht kommen sollen. *D.* glaubt [15], wenn ich ihn recht verstehe, dass *L.* „erhöhte Klarheit der Vorstellungen" da finde, wo dieselben von einem lebhafteren Gefühle begleitet wären. Ist dieses richtig, so wird man vielleicht sagen dürfen, dass ihm deshalb die grösseren Unterschiede klarer erscheinen, weil ein lebhafteres Gefühl mit ihrer vergleichenden Betrachtung verbunden wäre. Für ein

solches lebhafteres Gefühl findet nun die *H.*sche Psychologie in der grösseren Last, welche der grössere Gegensatz (bei gleicher Stärke mehr oder weniger entgegengesetzter Vorstellungen) fordert, unter Voraussetzung einer gebildeten Seele einen Grund. Werden in einer solchen Seele zwei mehr entgegengesetzte Vorstellungen wider die Nöthigung zu sinken auf derselben Höhe gehalten, wie zwei (gleich starke) weniger entgegengesetzte, so wird nach *H.*scher Psychologie dort ein lebhafteres Contrastgefühl vorkommen, als hier.

Druck von Fr. Frommann in Jena.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Langenbeck, Hermann

Die theoretische Philosophie Herbart's und seiner Schule und die darauf bezügliche Kritik Untersuchungen

Berlin 1867

Ph.u. 298 b
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046287-8